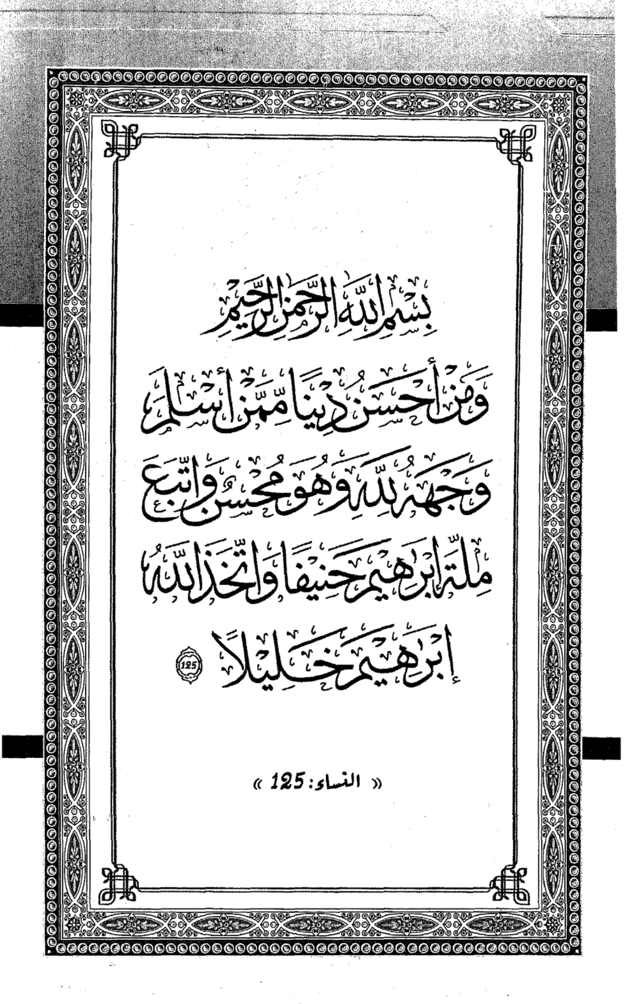


مجلّة إسلاميّة - ثقافيّة - جامعة - محكمة تصدر سنويًّا

1375 من وفاة الرّسول ﷺ الموافق لعام 2007 مسيحي

- القراءة الغربيّة للقرآن الكريم
- أصول المذهب المالكي وتحديث المجتمع الإسلامي.
- الغرب الإسلامي ومكوّناته.
- الفكر اللغوي عند ابن خلدون.



بسم الله الرحمن الرحيم
ومن أحسن دينا ممن أسلم وجهه لله وهو محسن واتبع ملة إبرهيم حنيفا واتخذ الله إبرهيم خليلا (125)
« النساء: 125 »



مجلة كلية الدعوة الإسلامية

مجلة إسلامية - ثقافية - جامعة - محكمة تصدر سنويا

العدد الرابع والعشرون

1375 من وفاة الرسول ﷺ الموافق لعام 2007 مسيحي

تصدر عن
كلية الدعوة الإسلامية
طرابلس - الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى

إهـــــداء ٢٠٠٩
جمعية الدعوة الإسلامية العالمية
الجماهيرية العربية الليبية

بقاء عدّة أديانٍ بعد دين محمّدٍ صلّى الله عليه وسلّم
هي أخطاء تاريخيّة خطيرة لأنّ الدّين عند الله هو الإسلام
والله قد أرسل محمّدًا صلّى الله عليه وسلّم للنّاس جميعًا،
الله قد بعث للنّاس كافّة رسولاً هو خاتم النبيّين
«محمّد بن عبد الله» صلّى الله عليه وسلّم، فهو النّبيّ
الوحيد الذي صلّى عليه الله وملائكته، وطلب منّا
أن نصلّي ونسلّم عليه {إنّ الله وملائكته يصلّون على النّبيّ
يا أيّها الّذين آمنوا صلّوا عليه وسلّموا تسليمًا}،
كلّ الرّسل خصّهم الله بالسّلام، أمّا محمّد صلّى الله عليه وسلّم،
فخصّه الله بالصّلاة والسّلام.

من خطاب القائد في أغاديس


جمعية الدعوة الإسلامية العالمية
طرابلس

المقالاتُ والدِراسَاتُ المنشورة

في المجلّة تُعبّر عن آراء أصحابِها...

والمجلّة تُرَحِبُ بمُناقشَة تِلْكَ الآراءِ وإثرَائِها.

المراسلات

الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى - طرابلس

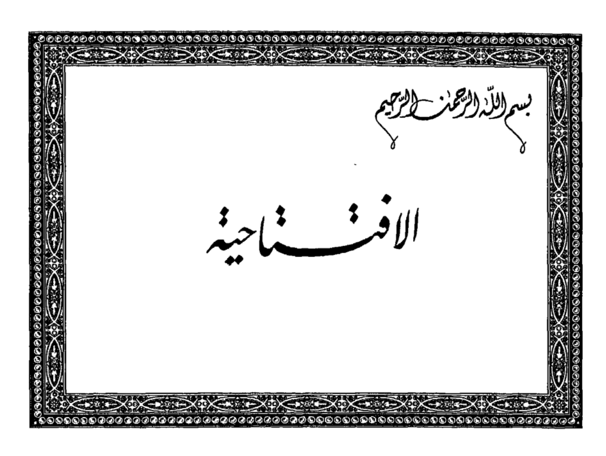
كلية الدعوة الإسلامية - ص. ب: 71771 - بريد مصور (فاكس): 4800167 - هاتف: 4801473

شبكة المعلومات: E-mail: Islamec_faculity@hotmail.com - Islamic_faculity@yahoo.com

ثمن النسخة: ديناران ليبيان أو ما يعادلهما

المحتويات

■ المعارف الإسلامية



لجنة التحرير

من الإِنصاف أَن تُعبِّر مجلة كلية الدعوة الإسلامية في افتتاحيتها لهذا العدد عن تقديرها الخالص للمنظمة الإِسلامية للتربية والعلوم والثقافة (أيسسكو) التي اختارت مدينة طرابلس الغرب عاصمة للثقافة الإِسلامية لهذه السنة (1375/ 2007) وهي لفتةٌ كريمةٌ نالت بها هذه المدينة الإِسلامية التي كان لها دورها البارز في نشر الإِسلام، وحمل رايته، والهداية إلى دعوته، والجهاد من أَجل قيمه ومثله ـ بعض التقدير الجديرة به. فمنذُ أن أشرقت شمس الإِسلام الساطعة في ربوعها في السنة الثانية والعشرين للهجرة الكريمة على يد الفاتح المظفر عمرو بن العاص وجنوده المسلمين الذين حملتهم من الجزيرة أو شبه الجزيرة العربية حرارةُ الإِيمان، وعلائمُ اليقين، وما تلا ذلك الفتح من ورود الفاتحين الآخرين

من التابعين وغيرهم، وهذه البلاد «طرابلس الغرب» ـ الذي كان يعني اسمها عند إطلاقه عموم البلاد الليبية ـ تعملُ على تعميق الإحساس بإسلامها العظيم الذي تشرَّبت عقائده وأحكامه ومبادئه، وتذبُّ عن مثله وقيمه في مواجهة خصومه، بل سعت منذ إشراقة شمسه المضيئة الدافئة ـ إلى نشر قيمه، وبثِّ مبادئه في ما تلاها من بلدان المغرب التي باتت تعرف فيما بعد ببلدان الغرب الإسلامي إلى تخوم الأندلس، وفيما جاورها في الجنوب من بلدان السودان الأوسط والسودان الغربي. لقد التحم أبناؤها في القديم مع جنود الفاتحين من أمثال عقبة بن نافع وبسر بن أرطأة وغيرهم من الأبطال، وقطعوا معهم المفاوز والصحارى والوديان، واكتسحوا الجبال والنجاد والوهاد؛ لإخراج الناس في تلك المواطن النائية من الظلمات إلى النور، ومن ظلم العباد (البيزنطيين والفنيقيين والرومان) والسلاطين الجائرين، إلى ضياءِ عبادة الله الواحد الأَحد، وإلى دين الفطرة «الإسلام» ﴿وَمَن يَبۡتَغِ غَيۡرَ ٱلۡإِسۡلَٰمِ دِينٗا فَلَن يُقۡبَلَ مِنۡهُ وَهُوَ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ﴾[1] فسعدت النفوسُ التي أَرمضها القهرُ والظلمُ في تلك الديار في الغرب من شمال أفريقيا، وفي الجنوب في السودان الأوسط والسودان الغربي بما حمله إليها الفاتحون المخلصون من هذا الدين الصحيح القيّم، فاعتقدوا بكماله ونقائه وعظم تأثيره، وسلَّموا بما سلَّم به رجال الفتح من العرب ومن ساندهم من أَهل طرابلس الغرب من ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُۗ﴾[2].

ومن الحقِّ القولُ ـ في إِنصاف طرابلس الغرب عاصمة الثقافة الإِسلامية ـ إِنَّ أَهلها لم يقتصروا على ما نهضوا به من أدوار بارزة ـ مذكورة في كُتب التاريخ ـ في القديم؛ بل ظلَّوا على الوفاء لدينهم ولعقيدتهم عبر العصور، ينشرون عن طريق علمائهم ومتصوفتهم وطرقهم وزواياهم ـ وعن طريق تجارهم ورحالاتهم ـ تعاليمه وحقائقه ـ وقرآنه وسنته، ويدعون غير المسلمين الذين أرمضهم هجير

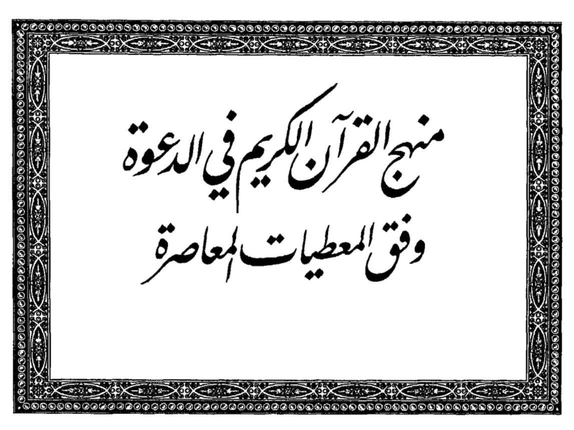
(1) سورة آل عمران، الآية: 85.

(2) سورة آل عمران، الآية: 19.

العقائد والأديان المحرفة إلى ظلاله الوارفة وقطراته الندية، كما بذلت هذه المدينة المحروسة جهوداً ضخمة ومتتابعة عبر العصور للحفاظ على التراث الإسلامي المادي والمعنوي، مع ما أنجبته ـ خلال تاريخها الطويل من الأعلام الأفذاذ في العلوم الإسلامية من أمثال علي بن زياد وعلي بن يخلف النفوسي والشماخي وعبد الحميد بن أبي الدنيا وإبراهيم الطرابلسي المعروف بابن الأجدابي وصالح الأوحلي وغيرهم.

وما الجهد الذي تبذله جمعيةُ الدعوة الإسلامية، وكليتها العامرةُ بالطلاب من مختلف أصقاع الأرض في المشرق والمغرب إلا امتداداً لذلك الدور الإسلامي الدعوي الفاعل الذي نهضت به طرابلس الغرب بخاصة والبلاد الليبية بعامة نحو الإسلام العظيم وبخاصة في عهد ثورة الفاتح العظيم وبتوجيه من قائدها، وهو ما استحقت أن تسمى به إنصافاً عاصمة الثقافة الإسلامية لسنة 2004، وقد قامت كلية الدعوة الإسلامية بالتعاون مع المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة «ايسسكو» في إطار هذه الاحتفالية بعقد وتنظيم ندوتين علميتين، الندوة الأولى حول العلامة اللغوي الطرابلسي أبي إسحاق إبراهيم بن الأجدابي من علماء القرن الخامس الهجري، والأخرى حول الوسائط العلمية والتقنية في خدمة التراث الإسلامي، وقد شارك في الندوتين ثلّة من العلماء الليبيين ومن البلاد العربية والإسلامية.

التحرير



أ.د. أحمد سالم الدّيب
كليّة الدّعوة الإسلاميّة

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم، والصلاة والسلام على سيدنا محمد الداعي إلى الحق وإلى الصراط المستقيم، وعلى آله وأصحابه ومن دعا بدعوته وسار على سنته إلى يوم الدين.

أما بعد:

فشهادة أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، كلمة قامت بها الأرض والسماوات وخلقت لأجلها جميع المخلوقات، وبها أرسل الله رسله، وأنزل كتبه، وشرع شرائعه، ولأجلها نصب ميزان الحساب، وجعلت الجنة والنار.

و«شهادة أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له حق الله تعالى على جميع العباد، فهي كلمة الإسلام ومفتاح الجنة، وعنها يسأل الأولون والآخرون، ولن تزول قدما العبد بين يدي الله تعالى يوم القيامة حتى يسأل عن أمرين ـ الأمر الأول: ماذا كنتم تعبدون، والأمر الثاني: بما أجبتم المرسلين.

وجواب الأمر الأول ـ إنما يكون بتحقيق «لا إله إلا الله» معرفة وإقراراً وعملاً. وجواب الأمر الثاني ـ إنما يكون بتحقيق «أن محمداً رسول الله» معرفة وإقراراً وانقياداً وطاعة.

ولتحقيق هذه جميعاً، أرسل الله سبحانه وتعالى محمداً ﷺ على حين فترة من الرسل، رسولاً إلى خلقه مبلغاً عنه بشيراً ونذيراً، وأرسله بالدين القويم والمنهج المستقيم، فافترض طاعته على العباد وجعله حجة عليهم، ولما كان من سنته تعالى أن يبعث رسولاً من عنده متى وصل الانحطاط والتردي في العقائد والعبادات والمعاملات والأخلاق لدى البشر إلى غاية لا يرتجى معها إصلاح لكثرة الفساد وغلبته إلا على يد رسول يبلغ عن ربه، لإنقاذ البشرية مما هي فيه من الضلال والفساد رحمة بعباده ورأفة بخلقه، وقد أبان القرآن الكريم عن هذا الفساد الشامل في العقائد والعبادات والمعاملات، قبل إرسال محمد ﷺ، فقال سبحانه: ﴿ظَهَرَ ٱلْفَسَادُ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِى ٱلنَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ ٱلَّذِى عَمِلُوا۟ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾[1]، ونهاهم عن فساد العقائد الذي كانوا عليه لعبادتهم لغير الله تعالى، فقال سبحانه وتعالى: ﴿لَا تَسْجُدُوا۟ لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَٱسْجُدُوا۟ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَهُنَّ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾[2]، وقال تعالى: ﴿ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓا۟ إِلَٰهًا وَٰحِدًا ۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾[3].

(1) سورة الروم، الآية: 41.
(2) سورة فصلت، الآية: 37.
(3) سورة التوبة، الآية: 31.

وقال تعالى مبيناً الغاية من إرسال محمد ﷺ إلى العالمين: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُشْرِكُونَ﴾[4]، وقال عز من قائل أيضاً: ﴿لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾[5].

وقد كان محمد ﷺ دعوة إبراهيم الخليل عليه السلام، حيث قال: ﴿رَبَّنَا وَٱبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ ۚ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾[6]. كما كان ﷺ باشرة عيسى بن مريم عليه السلام، حيث قال: مخاطباً بني إسرائيل ﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُم مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَىَّ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَمُبَشِّرًۢا بِرَسُولٍ يَأْتِى مِنۢ بَعْدِى ٱسْمُهُۥٓ أَحْمَدُ ۖ فَلَمَّا جَآءَهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ قَالُوا۟ هَٰذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾[7].

وهكذا بعث الله تعالى عبده ورسوله محمداً ﷺ بدعوة إصلاحية ذات منهج قويم يدعو الناس إلى الهدى ودين الحق ويخرجهم من الظلمات إلى النور.

أسس المنهج القرآني لتبليغ الدعوة:

1 ـ التعريف بحقيقة الإنسان:

ولما كان الإنسان هو المستهدف بهذه الدعوة لأجل إصلاح عقيدته وعبادته ونظم حياته، فإن ذلك الإنسان أمر جوهري في الدعوة وذلك من خلال ما ورد في نشأته ومراحل تكوينه، وعناية القدرة الإلهية به، والتعريف به تعريفاً علمياً إيمانياً يبعث المتلقي على القبول والرضا والتسليم، والتصديق والانقياد والطاعة المطلقة لله تعالى، الذي أوجده من العدم وفي أحسن تقويم، والآيات

(4) سورة الصف، الآية: 9.

(5) سورة آل عمران، الآية: 164.

(6) سورة البقرة، الآية: 129.

(7) سورة الصف، الآية: 6.

التي تحدثت في خصوصيات قضية خلق الإنسان كثيرة قد أحاطت بهذه القضية المعجزة للتعريف بكيفيات مراحلها المختلفة، والكشف عما فيها من غموض وأسرار، يقف علم البشر وإدراكهم دون الإحاطة بها، ومعرفة دقائقها وتركيبها معرفة حقيقية، ذلك لأن الإنسان من صنع الله تعالى الذي أتقن كل شيء خلقه وبدأ خلق الإنسان من طين، وعليه فقد عالج القرآن الكريم هذه القضية الكبرى عبر منهج قويم مبسط جدير بالنظر والدراسة وذلك من خلال آياته الكريمة في سياقاتها البيانية المفهمة لتعريفه بحقيقة وجوده على هذه الأرض والغاية من ذلك الوجود، ضمن الوحدة الإنسانية المتنامية، لتذكرهم بالخالق الواحد والأب الواحد، والأسرة الواحدة، وتثير انتباههم إلى تلك الوشائج والصلات المتوالية، والتي تجمع بينهم بقصد نفي الفوارق الشكلية في اللون واللسان والتعصب للجنس، والتفاضل بالأحساب والأنساب وسواها من الأمور العارضة بين بني الإنسان الواحد، يقول الله تعالى مشيراً إلى ما تقدم عرضه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾[8]. فالنص القرآني هنا يتناول قضية إنسانية خطيرة، وهي قضية الصراع المدمر بين الإنسان وأخيه الإنسان، لاسيما صراع العنف في هذا العصر، حيث ترد هذه الآية في مفتتح هذه السورة الكريمة الناس إلى رب واحد كما تردهم إلى أصل واحد وأسرة واحدة وتجعل وحدة الإنسانية هي النفس، ووحدة المجتمع هي الأسرة وتستجيش في النفس تقوى الرب، ورعاية الرحم لتقيم على هذا الأصل الكبير كل تكاليف التكافل والتراحم في الأسرة الواحدة، ثم في الإنسانية الواحدة، وترد إليه أسرار التنظيمات والتشريعات، ولو تذكر الناس هذه الحقيقة لتضاءلت في حسهم كل الفروق الطارئة التي نشأت في حياتهم، ففرقت بين أبناء النفس الواحدة ومزقت وشائج الرحم الواحدة وكلها ملابسات طارئة ما كان يجوز أن تطغى على مودة الرحم

(8) سورة النساء، الآية: 1.

وحقها في الرعاية وصلة النفس وحقها في المودة وصلة الربوبية وحقها في التقوى. وليست هذه الآية وحدها التي تشكل منهج القرآن في تقرير مثل هذه الحقيقة الكبرة لأصل البشرية، وإنما هناك آيات أخرى ترمي إلى الهدف نفسه لتحقيقه وتقريره في معتقد أهل كل عصر لحملهم على القيام بمقتضياته من التواصل والتعاون والتراحم، بدل التقاطع والعنف والتعصب بين الأجناس من جانب، وبين الأديان من جانب آخر، وهي السمة التي تحكم هذا العصر، على الرغم من التقدم العلمي والحضاري، فهناك في الواقع تأخر فظيع في الجوانب الإنسانية والدينية والأخلاقية وهي ما جاءت الآيات لتذكرنا بها، فمن تلك الآيات قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِيٓ أَنشَأَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ فَمُسۡتَقَرّٞ وَمُسۡتَوۡدَعٞۗ قَدۡ فَصَّلۡنَا ٱلۡأٓيَٰتِ لِقَوۡمٖ يَفۡقَهُونَ﴾[9]. وقال تعالى: ﴿قُل لَّآ أَمۡلِكُ لِنَفۡسِي نَفۡعٗا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُۚ وَلَوۡ كُنتُ أَعۡلَمُ ٱلۡغَيۡبَ لَٱسۡتَكۡثَرۡتُ مِنَ ٱلۡخَيۡرِ وَمَا مَسَّنِيَ ٱلسُّوٓءُۚ إِنۡ أَنَا۠ إِلَّا نَذِيرٞ وَبَشِيرٞ لِّقَوۡمٖ يُؤۡمِنُونَ﴾[10] وقال سبحانه في سورة الروم: ﴿وَمِنۡ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنۡ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٖ ثُمَّ إِذَآ أَنتُم بَشَرٞ تَنتَشِرُونَ﴾[11]، وقال جل من قائل: ﴿ٱلَّذِيٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَيۡءٍ خَلَقَهُۥۖ وَبَدَأَ خَلۡقَ ٱلۡإِنسَٰنِ مِن طِينٖ ۝٧ ثُمَّ جَعَلَ نَسۡلَهُۥ مِن سُلَٰلَةٖ مِّن مَّآءٖ مَّهِينٖ ۝٨ ثُمَّ سَوَّىٰهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِۦۖ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَٰرَ وَٱلۡأَفۡـِٔدَةَۚ قَلِيلٗا مَّا تَشۡكُرُونَ﴾[12].

فهذه الآيات وما شابهها من آيات الخلق والنشأة فإن بعضها وإن كان يُذكِّر بمصدر الخلق والدعوة إلى الإيمان بالله سبحانه وتعالى، فإنها تتدرج بالعقل الإنساني عبر منهج تطوره وتنقلاته بين مراحل التكوين الجسمي، إلى أن يصير خلقاً آخر مفارقاً لتلك الذرات الثابتة، وهذا هو الأسلوب الأمثل للدعوة إلى الله سبحانه وتعالى وإلى الأخوَّة فيه، وهو التعريف بالحقائق والعمل على الإقرار

(9) سورة الأنعام، الآية: 98.

(10) سورة الأعراف، الآية: 188.

(11) سورة الروم، الآية: 20.

(12) سورة السجدة، الآيات: 7 ـ 9.

بوجوبها للحق جل وعلا، كما يتجلى ذلك عند التدبر في هذه الآية، يقول الحق تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّنَ ٱلْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ ۚ وَنُقِرُّ فِى ٱلْأَرْحَامِ مَا نَشَآءُ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا﴾[13].

فالآية في مطلعها تقرر وجود حياة أخرى، يعاد إليها الناس للحساب والمقاضاة ثم الجزاء، كما تربط بين النشأة والبعث، وهما بالنسبة للقدرة الإلهية واحد غير أنها في هذا التقرير للحقيقة المادية للإنسان وارتباطها بتلك الذرات الترابية والتناسب بينها، فإنها تذكر أيضاً بذلك السر الإلهي، ألا وهي الروح، التي هي الحياة حين يتكامل الخلق «ثم نخرجكم طفلاً» وتحل فيه تلك الروح بأمر ربها وبذلك يصبح خلقاً آخر فعلاً ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾، وإذا أخبر القرآن الإنسان بهذا السر العظيم وبقيمته بالنسبة للإنسان نفسه، ثم عرف أنه هبة من الله تعالى، وأنه يجب أن يصونه ويحافظ عليه، وذلك لأنه به إنسان حي مكرم، وبدونه لا يكون شيئاً مذكوراً في عالم الأحياء، إذا أدرك الإنسان ذلك بوعي عرف حقيقة مجيئه إلى الدنيا، ولماذا خلق فيها، وبذلك قد أدرك رسالته في الوجود، وبتلك الصورة البديعة يكون المنهج القرآني قد تدرج بالعقل الإنساني بين تلك الحقائق، ليصل به إلى معرفة «نفسه» ﴿وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾، ولينبهه إلى ما عليه من الحقوق لله تعالى موجد الوجود، والذي كان الإنسان نفسه أحد متعلقات تلك القدرة الإلهية وجوداً وعدماً وبعثاً من غير أن تكون له إدارة في شيء منها.

وهكذا تلتقي نواميس الخلق والإعادة ونواميس الحياة والبعث ونواميس الحساب والجزاء، وتشهد كلها بوجود الخالق المدبر الذي ليس في وجوده جدال.

---

(13) سورة الحج، الآية: 5.

ولهذا يجب أن يعترف أهل الاختصاص بسبق القرآن إلى الكشف عن هذه الأسرار قبل أي كشف علمي إنساني، وأن الإنسان قد عرف حقيقته أول ما عرفها عن طريق القرآن الكريم.

ولما كان الأمر على ما بينته هذه الآيات، أفلا يجب على الطب الإنساني وفي هذا العصر «المتقدم» على وجه الخصوص، أن يتجه بالإنسان إلى معرفة خالقه، معرفة حقة ليطمئن على حياته، ﴿أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ﴾، حيث اتخذ من جسم هذا الإنسان معملاً أقام عليه دراسات وتجارب وبحوثاً عديدة، ومتنوعة ودقيقة في الوقت نفسه، قد وصل فيها إلى معرفة ما ظهر له من التراكيب والأجزاء، وأوعية كل جزء فيه، وكذلك الخلايا وطبيعة وظيفتها، ثم سجل كل ذلك وحسبه وعدده وصوره، وقدمه إلى أهل العصر تقديماً علمياً حضارياً مادياً بحتاً، بعيداً عن تذكير العقل والقلب في الإنسان، بمن أبدع «لا عن مثال سبق» هذا الجسم وأنشأه، وعدله وأحسن تقويمه، فجسم كل فرد من أفراد الإنسان، هو عالم متكامل حي، يعمل كل ما فيه في خصوص وظيفته، من غير توقف ليل نهار، قد صنعه البارئ سبحانه وتعالى وحده وزينه بالعقل، وكمله بالحواس والمدركات، وهداه النجدين ﴿أَلَمْ نَجْعَل لَّهُۥ عَيْنَيْنِ ۝٨ وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ ۝٩ وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ﴾[14] وبهذه الموازنة بين منهج القرآن في تعريف الإنسان بحقيقة أمره، وبين التعريف به عبر المنهج العلمي البحت، يدرك المسلم أن الأول إنما هو منهج هداية إلى الله تعالى، ودلالة على عظيم صنعه وجميل فضله، على هذا الكائن «الإنسان» لكي يصلح من شأنه، ويتجه الاتجاه الصحيح في حياته نحو خالقه، كما يدرك أن الثاني قد جُرد من هذه الصفات وتلك القيم الحياتية، وأبعد عن مجال الهداية الصحيحة بما صبغ به من الماديات الصرفة، والشكليات المجردة، والقوانين العلمية الصارفة عن الهداية والاعتبار.

(14) سورة البلد، الآيات: 8 ـ 10.

وعلى هذا الأساس فليقرأ المسلم أيضاً الآيات التالية، قال تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾[15]، وقال تعالى: ﴿ثُمَّ سَوَّىٰهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِۦ ۖ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۚ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾[16]، وقال تعالى: ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ ۚ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾[17]، وليتأمل أيضاً قول البارئ سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلْكَرِيمِ ﴿٦﴾ ٱلَّذِى خَلَقَكَ فَسَوَّىٰكَ فَعَدَلَكَ ﴿٧﴾ فِىٓ أَىِّ صُورَةٍ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ﴾[18] إنه لخطاب كريم يهز كل ذرة في جسم الإنسان، عندما تتنبه فيه إنسانيته التي خوطب بها من لدن خالقه ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ﴾ ولا بد أن يكون هناك أمر خطير، يريد الحق جل جلاله أن يسأله عنه ﴿مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلْكَرِيمِ﴾، ثم يذكر بكريم فضله، وجليل نعمته، ليعلم أنه هو الذي خلقه ورباه وسواه وعدله، فهذا الاستواء وذلك الاعتدال لكيان الإنسان الهائل العجيب، الذي يذكر به القرآن الإنسان نفسه، والذي قد اكتشف الطب الحديث بعضاً من تلك العجائب المذهلة، مثل الأجهزة العامة للتكوين الجسدي، كالجهاز العظمي والجهاز العضلي، والهضمي والدموي، والتنفسي والتناسلي وأجهزة الحواس كالسمع والبصر، وغيرهن من أجهزة الجسم المعروفة فإن كلاً منها يستوقف العقل، ويُحير الفكر، لأنه صنعٌ لا يدانيه أضخم الصناعات البشرية قديمة كانت أو حديثة التي يقف أمامها الإنسان عادة مذهولاً حائراً، ومع ذلك لم يقف يوماً ذلك الموقف المذهل أمام نفسه، والله تعالى يقول: ﴿وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾، ولما تعرضت بعض كتب العلم لوصف كمال التكوين الجسدي في الإنسان جاءت بما أشارت إليه الآية الكريمة في إجمال بليغ، من ذلك ما جاء في مجلة العلوم الإنجليزية «إن جزءاً من أذن الإنسان» الأذن الوسطى «هو سلسلة من نحو

---

(15) سورة التين، الآية: 4.

(16) سورة السجدة، الآية: 9.

(17) سورة المؤمنين، الآية: 14.

(18) سورة الانفطار، الآية: 6 ـ 8.

أربعة آلاف حنية دقيقة معقدة متدرجة بنظام بالغ في الحجم والشكل. . . » وتقول المجلة نفسها عن الإبصار في العين «ومركز حاسة الإبصار في العين التي تحتوي على مائة وثلاثين مليوناً من مستقبلات الضوء، وهي أطراف الأعصاب ويقوم بحمايتها الجفن. . . » وبنفس الدقة والإتقان تتكون الأجهزة كلها وباقي الحواس طبعاً ﴿صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ﴾ فهذه الاكتشافات العلمية الهائلة لما أودعه الله سبحانه وتعالى في جسم الإنسان كان من شأنها أن تقود العقل إلى راسخ الإيمان بالصانع القادر الحكيم وإلى الإعجاب والخضوع والانقياد والطاعة له سبحانه، وليس إلى الإعجاب بالعلم وتطوره والاعتماد عليه والثقة المطلقة في ما يتوصل إليه من النتائج المذهلة، كونية كانت أو إنسانية والتسليم بها على أنها حقيقة علمية، قد أوجدها العلم بمقاييسه وتجاربه، بعيداً ذلك الحكم والتصوير لقدرة العلم عن إخضاعه وربطه بالموجد الحقيقي سبحانه وتعالى للعقل، «المكتشف فقط» فالله الصانع والعلم العقلاني مكتشف فقط. وعليه؛ فإن الإنسان في ثقته بالعلم والعقل معاً، قد صار يعتقد في هذا العصر بالذات أن العقل والعلم هما المحركان لما في هذا العالم، والمتحكمان في تسيير شؤونه، وفي الوقت نفسه قد عمي ذلك العقل العلمي عن التفكير في أن العلم يجب أن يكون وسيلة مساعدة للإنسان على أداء رسالته في الحياة وذلك عندما جعل العلم وسيلة إلى التدمير للإنسان وللحياة كما نشاهده في التسابق على تصنيع وتطوير أسلحة الدمار الشامل في عصر الحضارة والتقدم العلمي، ومن هنا فقد أخطأ العلم وأخطأ العقل عندما لم يكونا مصحوبين بالإيمان بما جاءت به الشرائع السماوية، وقد نبه القرآن إلى هذا الخطأ، في توجيه العلم إلى الشر فقال تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَآ أَخَذَتِ ٱلْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَٱزَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَآ أَنَّهُمْ قَٰدِرُونَ عَلَيْهَآ أَتَىٰهَآ أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَٰهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَ بِٱلْأَمْسِ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[19] تلك مقتضيات العلم المجرد من الإيمان، ومعطيات العصر التي فتن بها الإنسان

---

(19) سورة يونس، الآية: 24.

فدعته إلى التمرد والطغيان على كل شيء حتى على نفسه وعقيدته، فأعلن الحرب على من حوله بدل السلام، ونشر الدمار بدل العمار، والجوع والتشرد بدل الأمن وتوفير الرزق، والسر في ذلك أن من يمتلك مقاليد العلم غير مؤمن بشرائع السماء وفي هذا كل البلاء.

2 ـ رسالة الإنسان في الحياة:

وإذا كان الإنسان على ذلك القدر من الكمال في تكوينه الجسدي، وتكوينه العقلي، وتكوينه الروحي، كما يؤخذ من المنهج التحقيقي، الذي جاء عليه السياق لمعنى تلك الآيات السالفة الذكر، فإن تلك العناية من الرب سبحانه وتعالى، وذلك الإعداد الهائل له أيضاً يوحيان بأن هناك مسؤولية خطيرة وصعبة، ستلقى على عاتق هذا الإنسان دون غيره، من قبل الله سبحانه وتعالى، ألا وهي أمانة الخلافة في الأرض، ومسؤولية السيادة على ما فيها من الموجودات كما يفيد ذلك قوله تعالى: ﴿وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾[20]، وقوله سبحانه: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[21]، وقوله تعالى لنبيه ﷺ: ﴿إِنَّا سَنُلْقِى عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾[22] وكل ذلك من قبيل التكليف والتشريف للإنسان، وذلك برفع منزلته وتقريبه من خالقه جل جلاله، وتمكينه وإقداره على تسلم إدارة شؤون ما تحت يده من أمور الحياة ومتطلباتها، نيابة عن ربه تعالى، نيابة رعاية وأداء.

قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ﴾[23]، ومصداقاً لقوله تعالى كذلك: ﴿۞ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾[24]،

---

(20) سورة الأحزاب، الآية: 72.

(21) سورة البقرة، الآية: 30.

(22) سورة المزمل، الآية: 5.

(23) سورة النساء، الآية: 58.

(24) سورة الإسراء، الآية: 70.

والواقع أن هذا التكريم للإنسان السيد، يتجلى في أنه قد وهبه الله كل ما يحتاج إليه في هذه الحياة من القوى العقلية، والنفسية، والجسدية، ومن العوامل الطبيعية والكونية، مسخرة مذللة، ليقيم عليها حياته، وليزاول من خلالها مسؤوليته، مطمئناً آمناً عزيزاً غنياً بها عمن سواه من بني جنسه محتاجاً إليها من عند واهبها سبحانه وتعالى، ولبيان ذلك وتحققه نجد آيات النعم، والأرزاق، والأعمار والآجال المقدرة، تزود الإنسان بمعلومات عن كونها نعمة مهداة، كما تذكره بمصدرها الذي تفيض عنه وهو الله تعالى، عبر منهج بياني واضح، كما في إخباره بأنه سبحانه وتعالى قد اختار له الإسلام ديناً، قال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ۚ فَمَنِ ٱضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ ۙ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[25] والدين من أجلّ النعم على هذا الإنسان إذ من مقاصده دفع الحرج عن العباد، والتطهير من العيوب، وكذلك الإشعار بالشكر لله سبحانه وتعالى وإعلان الطاعة والانقياد له، جلت حكمته قال تعالى: ﴿وَٱذْكُرُوا۟ نِعْمَةَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمِيثَٰقَهُ ٱلَّذِى وَاثَقَكُم بِهِۦٓ إِذْ قُلْتُمْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ۖ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ﴾[26] ومن آيات النعم كذلك قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُۥ ظَٰهِرَةً وَبَاطِنَةً ۗ﴾[27].

ومن الآيات التي تحدثت عن رزق الإنسان على أنه من ضروريات الحياة وأنه هبة من الله تعالى قد تكفل بها لخلقه، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾[28]، وقوله: ﴿ٱللَّهُ يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ وَيَقْدِرُ ۚ وَفَرِحُوا۟ بِٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا فِى ٱلْءَاخِرَةِ إِلَّا مَتَٰعٌ﴾[29]، وقال تعالى: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱصْطَبِرْ عَلَيْهَا ۖ لَا نَسْـَٔلُكَ رِزْقًا ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُكَ ۗ وَٱلْعَٰقِبَةُ لِلتَّقْوَىٰ﴾[30] وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ

(25) سورة المائدة، الآية: 4.
(26) سورة المائدة، الآية: 7.
(27) سورة لقمان، الآية: 20.
(28) سورة هود، الآية: 6.
(29) سورة الرعد، الآية: 28.
(30) سورة طه، الآية: 132.

ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾[31] إلى غير ذلك من الآيات التي تحدثت عن رزق الإنسان، وكيفية طلبه، وتلقيه عن رب العزة، الذي يرزق من يشاء بغير حساب، عبر منهج ميسر واضح، ومذكِّر هاد إلى أصل الرزق ومصدره للقيام بحق الشكر لله تعالى، ومما ترشد إليه تلك الآيات فضلاً عما سبق أنها تربط بين المعطي جل وعلا، والآخذ، أو بين الرازق والمرزوق بصلة الرحمة والولاية على عبده، والوفاء له بحقه الذي وعده به كما تشعر المُنْعم عليه بمدى احتياجه إلى ربه الذي يمن عليه بكل خير، وبأن يقابل الإحسان بالإحسان قال تعالى: ﴿هَلْ جَزَآءُ ٱلْإِحْسَٰنِ إِلَّا ٱلْإِحْسَٰنُ﴾[32]، وكل ذلك في أسلوب من أساليب القرآن في التربية وحسن التلقي، والتعويد على أدب المعاملة، وحسن التقاضي، فإن (الدين المعاملة).

لقد تبين لنا من خلال المعطيات الإلهية للإنسان ذلك المنهج القرآني في أسلوب العرض وكيفية التصوير لتلك المعطيات الضخمة التي لا تحصى كثرة، كما تبين لنا كيفية خطاب المولى للإنسان في العدوة، فهو خطاب تشريع لا خطاب تقريع، وخطاب تبشير لا تنفير، كما هو خطاب تيسير لا تعسير، وخطاب تأنيس لا تيئيس، وليتأمل العبد المسلم في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلْكَرِيمِ﴾، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَٰقِيهِ﴾، ﴿قُلْ يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ﴾، ﴿۞ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ﴾، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقٌّ﴾ إلى غيرها من الآيات، التي يعرض فيها القرآن على العباد دعوة الله لهم إليه، وفضله عليهم، ورحمته بهم، وعفوه عنهم، وقبول توبة التائب منهم، فهو الذي يطعمهم من جوع، ويأمنهم من خوف وهم يعصونه، ويوجدهم وهم ينكرونه، فسبحانه من وسعت رحمته كل شيء، وأحاط علمه بكل شيء.

---

(31) سورة الذاريات، الآية: 58.

(32) سورة الرحمن، الآية: 60.

ذلكم هو منهج القرآن الكريم في الدعوة إلى الإسلام، الدين العالمي الحق عند الله تعالى وعند العقلاء من عباده، الذي يجب الرد به على أولئك الذين يروجون بالدعاية عبر برامج علمية موجهة، لإفهام الناس من غير أهل الإسلام، وحملهم على الاعتقاد بأن مصدر رزقهم، وسبب بقائهم، إنما هو مرهون في قبضة الأقوياء والأغنياء، وعليه فليتوجهوا إليهم بالولاء والطاعة والخنوع، فالنظريات العلمية الاقتصادية الحديثة، هي من معطيات العصر، والتي أريد لها أن تحل محل شرع الله الخالق، قد جعلت الربا الذي أجمعت كل الشرائع السماوية على تحريمه ومنعه لما فيه من الظلم وأكل أموال الناس بالباطل نظرية اقتصادية أساسية للمعاملات وبجميع أشكالها، وظروفها، وأجناسها، وفرضتها على الناس وربطت بها قوانين المؤسسات المصرفية والاجتماعية وغيرها في جميع أنحاء العالم، حتى الإسلامي منه، وبهذه الوسيلة الذكية أصبحت مصدراً متحكماً في أرزاق الناس وحقوقهم، ووضعت بينهم فوارق اجتماعية، وإنسانية، ودينية، فازداد الغني غنى والفقير فقراً، والقوي قوة والضعيف ضعفاً، كما استُغلت تلك النظريات «اليهودية» أبشع استغلال، عندما استخدمت في فرض الهيمنة السياسية، والتحكم في مصير الشعوب، وباعتبارها أقوى سلاح للضغط والتهديد والحروب ضد كل من لا يدين بالولاء والطاعة لدول تلك المؤسسات، ويصرف وجهته عن معطيات دينه وعقيدته،ويدخل تحت مظلة نظريات الأمن والسلام المزعومين، ولعل ما تمارسه اليوم أمريكا والغرب، والدولة اليهودية، في طرحها لنظرية «العولمة الاقتصادية» لكي تهيمن على اقتصاد العالم كله، وتتحكم في أرزاق الناس، ووفقاً لكل هذه المعطيات المعاصرة، فإن المجتمع الإنساني أصبح يعاني من الفوضى والاضطراب، والصراعات الدينية والعرقية والسياسية وغيرها، الأمر الذي أفقده كل أمل في حياة الأمن والكرامة التي وفرتها له شرائع الله سبحانه وتعالى، والتي عمل الإسلام من خلال دعوته على توطيد تلك الحياة الكريمة، وحفظها عن طريق ما غرسه في قلوب الناس من عقيدة وضمير ومساواة.

وعليه فإن مقتضى الدعوة إلى الله تعالى، وإلى تعاليم دينه، أن تعمل جادة على تقوية الصلة بين الإنسان وخالقه، الذي أعطاه كل أسباب الأمن والسعادة: ﴿ٱلَّذِىٓ أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَءَامَنَهُم مِّنْ خَوْفٍۭ﴾، وقال تعالى: ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ ٱللَّهِ فَأَذَٰقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلْجُوعِ وَٱلْخَوْفِ بِمَا كَانُوا۟ يَصْنَعُونَ﴾[33]، تفضلاً منه سبحانه وتعالى من غير أن يطالبه بمقابل، وذلك كما يؤخذ من الآيات التالية، التي تعمل على دعم تلك الصلة، ورد الثقة والطمأنينة إلى الإنسان في ما عند الله تعالى مما وعده به، يقول الله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿56﴾ مَآ أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ ﴿57﴾ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ﴾[34]، ويقول سبحانه: ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ۖ ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجْـَٔرُونَ﴾[35]. إذاً فلا بد للإنسان من أن يذعن لخالقه، ومصدر حياته ورزقه، وأن يتقبل كل ما يفرضه عليه من الحقوق والواجبات، والعمل بها استجابة وطاعة لدعوته إليه سبحانه وتعالى.

3 ـ وحدة الخلق والشرع:

ومن هذا المنطق الإيمان العملي يبرز عمل الداعية في عقد الصلة بين الخلق وإنزال القرآن، على أنهما إلهيا المصدر، ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ۗ﴾، فإن الذي خلق الإنسان هو الذي أنزل الكتاب، قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُصَوِّرُكُمْ فِى ٱلْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَآءُ ۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾، ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ﴾[36]، وليس هناك من شك في أنه وحده سبحانه، هو الذي أنزل التوراة والإنجيل من قبل، كما أخبر بذلك في قوله سبحانه: ﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ ﴿3﴾ مِن قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَأَنزَلَ ٱلْفُرْقَانَ ۗ﴾[37]، وقال تعالى: ﴿وَعْدًا عَلَيْهِ

---

(33) سورة النحل، الآية: 112.
(34) سورة الذاريات، الآية: 56.
(35) سورة النحل، الآية: 53.
(36) سورة آل عمران، الآيتان: 6 و7.
(37) سورة آل عمران، الآيتان: 3 و4.

حَقًّا فِي ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ وَٱلْقُرْءَانِۚ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِۦ مِنَ ٱللَّهِۚ﴾[38]، وقال في شأن القرآن: ﴿وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى ٱلْقُرْءَانَ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ ۝٦﴾[39]، وقال في خصوص حفظه: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩﴾[40] إلى غير ذلك من الآيات التي تقرر وحدة المصدر لكل من الخلق والشرع، وعلى هذا الأساس تقرر أن القرآن من عند الله الخالق، وأنه مصدق لما بين يديه من الكتب السماوية، التي جاءت بها الرسل عن الله تعالى، على أنه من لدن الخالق كذلك من غير أدنى شك، فوجب الإيمان بوحدة الشرع على الناس جميعاً عملاً بقوله تعالى: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلْمُؤْمِنُونَۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِۦۚ﴾[41]، فأصبح الإيمان بهم جميعاً من غير تفريق أمراً واجباً وديناً متبعاً، يمثل وحدة العقيدة، التي هي الأساس لكل ما أنبنى عليه من أعمال الشرع وعباداته ومعاملاته وأصبح من الإيمان كذلك أن الشرع الإلهي هو الحق وذلك لأن الله تعالى أعلم بعباده وبما يحتاجون إليه من الشرع الذي يصلحهم، ويصلح لهم حياتهم الدنيا، إذ يعرِّفهم بما لهم وما عليهم وهذا عين الحق والعدل أن يكون الخالق جل جلاله هو الشارع، وليس من حق غيره من الناس أن يضع شرعاً لهم، ويحملهم على العمل بمقتضاه، ويؤخذ مما سبق أن أصول الديانات واحدة ومقاصدها مشتركة ومتفقة إذ تلتقي في إقامة الدين وعدم التفرق فيه مصداقاً لقوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِيٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓۖ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِۚ﴾[42]. فبعث إليهم رسلاً منهم مبشرين ومنذرين، حتى لا تكون للناس على الله حجة بعد الرسل، وأخبرنا بذلك كله في وحيه، كما أخبرنا بأن الرسل عليهم السلام قد بلغوا ما أنزل إليهم

(38) سورة التوبة، الآية: 111.
(39) سورة النمل، الآية: 6.
(40) سورة الحجر، الآية: 9.
(41) سورة البقرة، الآية: 285.
(42) سورة الشورى، الآية: 13.

بكل صدق وأمانة، فقال تعالى: ﴿إِنَّآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ كَمَآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰ نُوحٖ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعۡدِهِۦۚ وَأَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَ وَٱلۡأَسۡبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَٰرُونَ وَسُلَيۡمَٰنَۚ وَءَاتَيۡنَا دَاوُۥدَ زَبُورٗا (163) وَرُسُلٗا قَدۡ قَصَصۡنَٰهُمۡ عَلَيۡكَ مِن قَبۡلُ وَرُسُلٗا لَّمۡ نَقۡصُصۡهُمۡ عَلَيۡكَۚ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا (164) رُّسُلٗا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةُۢ بَعۡدَ ٱلرُّسُلِۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمٗا (165)﴾[43].

ولقد أخبرنا القرآن الكريم بذلك، كما أخبرنا بنزاهة وصدق أولئك الرسل، وبأمانتهم، وبأنهم قد بلغوا ما أنزل إليهم من ربهم، لأنه سبحانه وتعالى قد اصطفاهم وصنعهم، على عينه، إذ قال تعالى: ﴿عَٰلِمُ ٱلۡغَيۡبِ فَلَا يُظۡهِرُ عَلَىٰ غَيۡبِهِۦٓ أَحَدًا (26) إِلَّا مَنِ ٱرۡتَضَىٰ مِن رَّسُولٖ فَإِنَّهُۥ يَسۡلُكُ مِنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَمِنۡ خَلۡفِهِۦ رَصَدٗا (27) لِّيَعۡلَمَ أَن قَدۡ أَبۡلَغُواْ رِسَٰلَٰتِ رَبِّهِمۡ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيۡهِمۡ وَأَحۡصَىٰ كُلَّ شَيۡءٍ عَدَدَۢا (28)﴾[44]، وقال مخاطباً رسوله محمداً ﷺ بأمر التبليغ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ﴾[45] وجاء على لسان الرسول قوله تعالى: ﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانُ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَۚ﴾[46] أي لأنذركم به يا أهل مكة وسائر من بلغه من الأسود والأحمر ومن سيوجد من بعد ذلك إلى يوم القيامة، وهو دليل على أن أحكام القرآن تعم الناس جميعاً. يوم نزوله وما بعد ذلك، ويؤيد هذا العموم قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ﴾[47]، وقوله جلت حكمته: ﴿قُلۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيۡكُمۡ جَمِيعًا﴾[48]، وقوله تعالى: ﴿إِنۡ هُوَ إِلَّا ذِكۡرٞ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾[49] ويؤخذ من هذا أن رسالة محمد ﷺ عامة إلى جميع الأجناس والألوان وهو أمر عظيم وخطير،

(43) سورة النساء، الآيات: 163 ـ 165.

(44) سورة الجن، الآيات: 26 ـ 28.

(45) سورة المائدة، الآية: 67.

(46) سورة الأنعام، الآية: 19.

(47) سورة سبأ، الآية: 27.

(48) سورة الأعراف، الآية: 158.

(49) سورة التكوير، الآية: 28.

ومسؤولية ضخمة، وأمانة ثقيلة كما صورها رب العزة لرسوله ﷺ بقوله: ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾[50] فما هذا الثقل إلا القرآن وما يحمله من التكاليف، والعقائد، والشرائع، والأوامر والنواهي، وأعباء التبليغ، والدعوة إليه، والعمل به، وما يتطلبه من الجهود الجماعية والعلمية والمالية وسوى ذلك وذلك كله يحتاج إلى إعداد وأعداد عدة من القادرين من المسلمين، لاسيما الناطقون بالضاد منهم وأعني (العرب)، لأنهم أول من نزل القرآن عليهم، وفيهم، وبلسانهم، وعلى أرضهم، كما سجل ذلك كله القرآن الكريم، إذ قال تعالى: ﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَاتِكَ﴾[51].

وقال تعالى: ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾[52]، وقال: ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْـَٔلُونَ﴾[53] وقال تعالى: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ﴾[54]، وقال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾[55]، ولأنه نزل بلسانهم قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾[56]، وقال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا﴾[57]، وقال أيضاً: ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾[58]، كما أنهم أول من نهض بأعباء التبليغ، قال تعالى يخاطب رسوله بذلك: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾[59]، وقال ﷺ لأصحابه: «بلغوا عني ولو آية» وقال في

---

(50) سورة المزمل، الآية: 5.

(51) سورة البقرة، الآية: 129.

(52) سورة الشعراء، الآية: 214.

(53) سورة الزخرف، الآية: 44.

(54) سورة آل عمران، الآية: 96.

(55) سورة آل عمران، الآية: 97.

(56) سورة إبراهيم، الآية: 4.

(57) سورة الشورى، الآية: 7.

(58) سورة الزمر، الآية: 28.

(59) سورة المائدة، الآية: 67.

حجة الوداع: «رب مبلَّغ أوعى من سامع» وبناء على ما تقدم عرضه من الآيات فإن المرجعية للكتب السماوية واحدة، فمصدر التشريع فيها كلها هو الله تعالى، كما أنه هو الخالق أيضاً لهذا الكون بما فيه الإنسان، الذي خلقت له الدنيا ليكون خليفة فيها، الأمر الذي يؤكد وحدة الشرائع في أصول العقيدة، وفي ما يترتب عليها من أحكام وتشريعات ذات علاقة بالأصول، ولهذا أمرنا بالإيمان بها على أنها من عند الله تعالى مع الأخذ في اعتبارنا عامل التطور الزمني والاجتماعي، إلى جانب تطور العقل والفكر في معالجة قضايا ما يستجد في حياة الناس في كل عصر ومصر، فكانت فروع الأحكام المنبثقة عن أصول العقيدة هي التي تتطور وتختلف مواكبة لتطور العقل والعصر، وبذلك بقيت الأصول ثابتة، والفروع متغيرة بتغير الأسباب وكل ذلك دليل على تكامل الرسالات وتآخيها، وشدة تعاونها على خدمة الإنسان دنيا وديناً وآخرة ووصله بخالقه، وهذا يعني صدق القرآن الكريم وصدق الرسول ﷺ وصلاحية تشريعات القرآن، وفق متطلبات الحياة المعاصرة وإصلاحها، إذ لا يصلح أمر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها، وأولها إنما صلح بالإسلام وشرائعه، وذلك لأن الله تعالى أودع فيه من أسرار التشريع، وأصول الأحكام، ما يجعله قادراً على تلبية حاجة كل عصر، مهما بلغ من التطور العلمي، والفكري، والمادي، والحضاري، لأن كل ذلك لا يخرج عن تعلق علم الله تعالى به أزلاً، قبل أن ينكشف لعلم الناس الظاهري، وعليه فهو مأخوذ في الاعتبار إبان التشريع الإلهي، ولهذا فإن شريعة الإسلام لا تقف عاجزة أبداً عن وضع حل لكل ما يستحدث في حياة الناس، طالما وجد أهل العلم الراسخون فيه يدركون مقاصد الشريعة، ويحسنون التوفيق بين المقاصد وحاجة العصر ومصالح الناس وهم من تعنيهم الآيات مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾[60] وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ

(60) سورة آل عمران، الآية: 7.

أُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنۡهُمۡ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسۡتَنۢبِطُونَهُۥ مِنۡهُمۡۗ﴾[61] وقوله تعالى: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلۡعِلۡمِ قَآئِمَۢا بِٱلۡقِسۡطِۚ﴾[62] وقوله عز من قائل: ﴿فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾[63]، وعلى ضوء هذا المنهج الذي يرسم خطوطه القرآن الكريم لتحقيق حياة أفضل للناس، يهيمن عليها الإسلام بتعاليمه السمحة يعلن رب العالمين سبحانه وتعالى للناس كافة، أن الإسلام هو الدين للجميع، لكماله وشموليته وخلوده، ولأنه من لدن رب الجميع سبحانه وتعالى، إذ يقول: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُۗ﴾[64]، ويقول تعالى: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗاۚ﴾[65]، كما يقول جل وعلا: ﴿وَمَن يَبۡتَغِ غَيۡرَ ٱلۡإِسۡلَٰمِ دِينٗا فَلَن يُقۡبَلَ مِنۡهُ﴾[66]، ويقول سبحانه وتعالى: ﴿وَوَصَّىٰ بِهَآ إِبۡرَٰهِـۧمُ بَنِيهِ وَيَعۡقُوبُ يَٰبَنِيَّ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصۡطَفَىٰ لَكُمُ ٱلدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسۡلِمُونَ﴾[67].

4 ـ القرآن والعقل

ومن أصالة هذا المنهج في الدعوة إلى الله أنه يستخدم العقل وسيلة من وسائل الاهتداء إلى الحق والعدل والكف عن الظلم والاستقامة على الدين، وعليه فإنه يعتمد على مخاطبة العقل لأنه مناط التكليف، وميزان الأمور، والاعتبار، كما جاء في الآيات التي تدعونا إلى استعمال العقل والفكر والنظر والتدبر في عواقب الأمور وذلك بدراسة سير وأخلاق من مضى من الأمم للاستفادة بما جرى عليها من العقوبات وقد ضرب القرآن بتلك العقوبات

(61) سورة النساء، الآية: 83.
(62) سورة آل عمران، الآية: 18.
(63) سورة الأنبياء، الآية: 7.
(64) سورة آل عمران، الآية: 19.
(65) سورة المائدة، الآية: 3.
(66) سورة آل عمران، الآية: 85.
(67) سورة البقرة، الآية: 132.

الصارمة الأمثال التي أخذوا بها قال تعالى: ﴿فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذَنۢبِهِۦ فَمِنْهُم مَّنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا وَمِنْهُم مَّنْ أَخَذَتْهُ ٱلصَّيْحَةُ وَمِنْهُم مَّنْ خَسَفْنَا بِهِ ٱلْأَرْضَ وَمِنْهُم مَّنْ أَغْرَقْنَا ۚ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَـٰكِن كَانُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾[68]، وقوله جل جلاله: ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ ٱللَّهِ فَأَذَٰقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلْجُوعِ وَٱلْخَوْفِ بِمَا كَانُوا۟ يَصْنَعُونَ﴾[69]، ومعنى ذلك أن طاعة المنعم سبحانه وتعالى وشكره يديمان الأمن والنعمة، وأن المعصية تذهب بكل ذلك، وقوله في تصوير الصراع بين الخير والشر أو بين الرجل الذي أفسدته المادة، والرجل الذي أصلحه الإيمان قال تعالى: ﴿وَٱضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا رَّجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَـٰبٍ وَحَفَفْنَـٰهُمَا بِنَخْلٍ﴾[70]، وتارة يختار أحداث القصة فيعرضها على أنها أسلوب من أساليب الدعوة، عندما يرى ذلك أوعظ للعقل، وهذا الأسلوب كثير في منهج القرآن والعبرة قائمة حاضرة لأولي الألباب، قال تعالى لنبيه ﷺ: ﴿فَٱقْصُصِ ٱلْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[71] وقال جل جلاله: ﴿وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَـٰهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلًا لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ﴾[72]، وقال تعالى: ﴿نَّحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِٱلْحَقِّ﴾[73]، وتارة يختار أسلوب الأمر كقوله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ ٱنظُرُوا۟ كَيْفَ كَانَ عَـٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ﴾[74]، وتارة يختار أسلوب التوبيخ والاستنكار كقوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرُوا۟﴾[75]، وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَرَوْا۟ كَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَبْلِهِم مِّن قَرْنٍ مَّكَّنَّـٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّن لَّكُمْ وَأَرْسَلْنَا ٱلسَّمَآءَ عَلَيْهِم مِّدْرَارًا وَجَعَلْنَا ٱلْأَنْهَـٰرَ تَجْرِى مِن تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَـٰهُم بِذُنُوبِهِمْ

(68) سورة العنكبوت، الآية: 40.

(69) سورة النحل، الآية: 112.

(70) سورة الكهف، الآيات: 32 ـ 44.

(71) سورة الأعراف، الآية: 176.

(72) سورة النساء، الآية: 164.

(73) سورة الكهف، الآية: 13.

(74) سورة الأنعام، الآية: 11.

(75) سورة يوسف، الآية: 102.

﴿وَأَنشَأْنَا مِنۢ بَعْدِهِمْ قَرْنًا ءَاخَرِينَ﴾[76] إلى غير ذلك من تلوين الأساليب المطابقة لمقتضيات الأحوال والموجهة إلى العقل لأخذ العبرة واستيعاب الدرس.

هذا المنهج يمكن للداعية أن يتبعه عند معالجته للقضايا المعاصرة، وفقاً للمعطيات الدينية أو الاجتماعية أو السياسية، إذ أصبحت حياة الناس في هذا العصر شديدة الاشتباه بحياة أولئك في المعصية والخروج عن تعاليم الإسلام وأخلاقه، ويذكرهم أن ذلك كله حصيلة ما يقترفون من المعاصي والآثام مخالفين بذلك تعاليم الدستور الإسلامي الذي فرض الله تعالى عليهم اتباعه والتقيد بأحكامه، مثل قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱدْخُلُوا۟ فِى ٱلسِّلْمِ كَآفَّةً﴾[77]، وقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟﴾[78]، كما يمكن أن يعقد مقارنة بين ما يحصل اليوم من العقوبات الإلهية للمجتمع الإنساني من مثل التشرد والمجاعات والزلازل والبراكين والأعاصير والفيضانات عند قوم، وقلة المطر عند آخرين بما أصاب الأمم من قبل نتيجة مخالفتهم لأوامر الله كقوله تعالى: ﴿فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذَنۢبِهِۦ﴾[79]، وقوله تعالى: ﴿فَدَمْدَمَ عَلَيْهِمْ رَبُّهُم بِذَنۢبِهِمْ فَسَوَّىٰهَا﴾[80]، وقوله عز من قائل: ﴿وَلَا يَزَالُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ تُصِيبُهُم بِمَا صَنَعُوا۟ قَارِعَةٌ أَوْ تَحُلُّ قَرِيبًا مِّن دَارِهِمْ حَتَّىٰ يَأْتِىَ وَعْدُ ٱللَّهِ﴾[81]، فإن القرآن الكريم يقرر أن أسباب العقوبات هي المعاصي والذنوب، والعصر الحديث «عصر العلم» يعزو وقوعها إلى غضب الطبيعة والكوارث الطبيعية بحيث جردت تلك العقوبات في هذا العصر، مما تحمله من العبرة والخوف، من غضب الله وانتقامه، إذا لم يقلعوا عما هم فيه من الفساد والمجاهرة

(76) سورة الأنعام، الآية: 6.
(77) سورة البقرة، الآية: 208.
(78) سورة الحجرات، الآية: 13.
(79) سورة العنكبوت، الآية: 40.
(80) سورة الشمس، الآية: 14.
(81) سورة الرعد، الآية: 31.

بمعصيته، والمؤسف أنه حتى المسلمون صاروا يعتقدون ذلك الاعتقاد ولم يتذكروا أن هذه العقوبات نفسها هي التي عاقب الله بها من قبلهم من المذنبين ثم أخبرنا بها في القرآن الكريم لأخذ العبرة.

5 ـ القرآن الكريم والعدالة الاجتماعية:

ومن هنا نجد أن القرآن الكريم يوجه الدعوة إلى الناس كافة، لاحترام الإنسان وعدم المساس بأي حق من حقوقه، وحرياته المشروعة، والممنوحة له أصلاً من عند خالقه سبحانه وتعالى: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً، كما دعاهم إلى التعاون بين تركيبات المجتمع الإنساني على إقامة العدل والمساواة وتحقيق الروابط الدينية والإنسانية فالناس من نفس واحدة وشرعهم واحد، هو الإسلام، وهم عيال لإله واحد سبحانه وأحبهم إليه أنفعهم لعياله، وعبر هذا المنهج القرآني الحكيم، تتعاضد النصوص القرآنية من أجل وضع أسس ثابتة لحياة عادلة بين جميع أفراد الجنس الإنساني، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ﴾[82]، وقوله سبحانه: ﴿وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓۗ﴾[83]، وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلۡقِسۡطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوۡ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمۡ أَوِ ٱلۡوَٰلِدَيۡنِ وَٱلۡأَقۡرَبِينَۚ﴾[84]، وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلۡقِسۡطِۖ وَلَا يَجۡرِمَنَّكُمۡ شَنَـَٔانُ قَوۡمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعۡدِلُواْۚ ٱعۡدِلُواْ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰۖ﴾[85].

وتلك هي العدالة الحقيقية بين أفراد المجتمع البشري الواحد، التي يدعو القرآن الكريم إلى التعاون على تحقيقها، وتطبيقها، والالتزام بها، من الخاصة

(82) سورة النحل، الآية: 90.
(83) سورة النساء، الآية: 58.
(84) سورة النساء، الآية: 135.
(85) سورة المائدة، الآية: 8.

والعامة، إذ ليس هناك خاصة ولا عامة، أمام شرع الله المنزه عن المحاباة والتحيز، غير أن إنسان العصر اليوم يزعم لنفسه حق التشريع وهو أن يشرع لنفسه بنفسه، ومعناه أن يحكم نفسه بنفسه، فاغتصب بذلك حق الله تعالى على عباده في التشريع لهم ظلماً وعدواناً، وقد جاء ما وضعه من القوانين والتشريعات لإصلاح الحياة وتنظيمها، وتحقيق العدل بين أفرادها قاصراً غير قادر على تحقيق تلك العدالة، وذلك لقصور الواضع، وجهله بمعرفة الكثير والكثير جداً من طبائع الناس، وظروفهم، فكان ما شرعه للعمل بمقتضاه مصدراً من مصادر الفوضى والظلم الاجتماعي عند التطبيق، وهو أمر لا يمكن أن تكون نتائجه إلا كذلك لأنه من صنع ناقص جاهل وهو الإنسان، واتضح بذلك كمال التشريع الإسلامي، لأنه من صنع كامل، عالم، حكيم، خبير، سبحانه وتعالى بما يصلح للجميع، ويحقق العدالة المنشودة للجميع كذلك.

6 ـ القرآن والتكافل بين الناس:

وإذ قد عرفنا تلك الكيفية التي اتخذها القرآن الكريم سبيلاً إلى الدعوة لتحقيق تلك القاعدة الاجتماعية العريضة لحياة الناس، ألا وهي العدالة الاجتماعية بمفهومها في شرع الله تعالى، وليس بمفهومها في القانون الوضعي، وعليه فإنه يجب أن نتعرف على طبيعة أسلوب الدعوة إلى التكافل الاجتماعي، بين الأفراد والجماعات، من خلال النصوص الشرعية من كتاب الله تعالى، ابتداءً بفريضيتي الزكاة والمواريث ومروراً بالحقوق المترتبة على الكفارات وكذلك ما يحث عليه الإسلام ويرغب فيه من الإنفاق في سبيل الله تعالى وفي وجوه الخير لصالح الإنسان، قال تعالى: ﴿۞ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِۖ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ﴾[86]. وكما فرض الصلاة على أنها حق الله

(86) سورة التوبة، الآية: 60.

على عباده، فرض كذلك الزكاة على أنها حق الفقراء في أموال الأغنياء، لسد الحاجة، وتحقيق التكافل بين الناس، قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ فِيٓ أَمْوَٰلِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ ﴿٢٤﴾ لِّلسَّآئِلِ وَٱلْمَحْرُومِ﴾[87]، وقال سبحانه: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ﴾[88]، وقال تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَقْرِضُوا۟ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾[89].

وأمر سبحانه وتعالى بتوزيع تركة الميت على كل من له حق فيها ذكراً كان أو أنثى غنياً كان أو فقيراً، قال تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوْلَٰدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ إلى قوله: ﴿وَصِيَّةً مِّنَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ﴾[90]. وهذه الوصية حكمها الوجوب كالزكاة في شرع الله تعالى بل إن هناك أمراً بهذا التكافل الإنساني صراحة، قال تعالى: ﴿وَإِذَا حَضَرَ ٱلْقِسْمَةَ أُو۟لُوا۟ ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينُ فَٱرْزُقُوهُم مِّنْهُ وَقُولُوا۟ لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا﴾[91]، وهذه الطوائف من غير الورثة، بدليل: ﴿وَقُولُوا۟ لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا﴾ أي فليقل الورثة ذلك لهؤلاء تطييباً لخواطرهم وتطميناً لهم بالتكافل ورعاية حاجاتهم.

ثم إن هناك حقوقاً كثيرة تحقق هذا التكافل الإنساني بشكل واسع، تضمنها القرآن الكريم في دعوته إلى هذه الرعاية الكريمة، لحاجات الناس وحقوقهم، تتعلق بأموال الكفارات، والديات، والغنائم، وغيرها، كل هذه الموارد المشروعة، يقدمها القرآن الكريم في عرض جميل، على أنها حقوق تكفل حاجة المعوزين من الناس في المجتمع، لا يحس فيه الآخذ في أخذها مهانة ولا أذى من قبل المعطي لأنها حق مشروع له، وهنا يتميز منهج القرآن الكريم وهو يقدم هذه المعطيات السخية التي تمد الإنسان بحاجاته المادية كما

---

(87) سورة المعارج، الآيتان: 24 و25.

(88) سورة التوبة، الآية: 103.

(89) سورة المزمل، الآية: 20.

(90) سورة النساء، الآيتان: 11 و12.

(91) سورة النساء، الآية: 8.

تربي فيه العزة والكرامة والحرية ومعاني الإنسانية، وهي المعاني التي لا توفرها مؤسسات الضمانات الاجتماعية، والتأمينات الحياتية التي زعموا في هذا العصر أنها بديل عن تلك المؤسسات الإسلامية المتقدمة الذكر، وذلك لما في قوانينها المنظمة من القصور والظلم الاجتماعي سواء في حالة الجمع للمال من الناس، أو في حالة توزيعه عليهم، وهي بالتالي لا تحقق للإنسان كرامته ولا حريته، في الحصول على حاجته، لأنه يأخذها وهو يحس بالمذلة والهوان، إذ هي في إحساسه مساعدة اجتماعية، قد أخذت له من غيره بقوة القانون والسلطة كذلك كرهاً، ثم إن ذلك المال أن لم يكن مالاً حراماً ففيه شبهات لا محالة، ناهيك عن التحكمات المفروضة من قبل القائمين على تلك المؤسسات، واستغلال حاجة الإنسان وظروفه السيئة في طريقة الصرف وزمانه، وكل ذلك فيه مهانة واستجداء.

7 ـ القرآن الكريم وبناء شخصية المسلم:

وهنا تتميز دعوة الإسلام عبر منهج كتابه، إلى تحرير الإنسان تحريراً كاملاً من تحكمات غيره «عبادة العبيد» في مقومات حياته، فكفل له تلك المقومات معنوية كانت أو مادية إذ من مجموعها تتشكل القدرة الإنسانية المتمثلة في الجسم والعقل والروح، وهي دعوة يوجهها القرآن إلى بناء الشخصية المتكاملة ليقتدر بها الإنسان نفسه على مزاولة مهامه على أنه خليفة الله في هذه الحياة من خلال ما شرع له تناوله من الماديات والروحيات، فدعاه إلى طلب العلم والمعرفة لتقوية العقل، والعقيدة والروح، وتنظيم السلوك، وأباح له من الماديات كل ما يسهم في بناء جسده بناء سليماً قوياً، وحذر بالمنع من كل ضار للصحة، أو للعقيدة، أو للسلوك، فحرم عليه تناول جميع المضرات لأي جهاز من أجهزة جسمه العقلية والبدنية فحمى العقل من المخدرات وما في حكمها، وحمى الجسد من كل ضار من مطعوم أو مشروب، ومن الإسراف والمبالغة فيهما، كما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ

﴿مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[92]، حماية للعقل وقال تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ وَٱلْمُنْخَنِقَةُ وَٱلْمَوْقُوذَةُ وَٱلْمُتَرَدِّيَةُ وَٱلنَّطِيحَةُ وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾[93] حماية للجسد، وحرم الزنا لأنه يفسد الأجساد والأنساب والأخلاق وحرم التدخين بعدما ثبتت مضرته للصحة والمال.

ودعا القرآن الكريم الإنسان المسلم بصفة أخص إلى تحري الطيبات لأنها أكثر جلباً للصحة، وحرم عليه الخبائث لأنها أكثر جلباً للأمراض وفساد الأبدان بما أمر به الرسل عليه السلام، فقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرُّسُلُ كُلُوا۟ مِنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَٱعْمَلُوا۟ صَٰلِحًا﴾[94] وقال أيضاً: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُلُوا۟ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقْنَٰكُمْ﴾[95].

ولم تقف دعوة القرآن الإنسان إلى هذا الحد وإنما تجاوزته إلى أن دعته إلى الاعتدال في كل شيء حتى في أكله وشربه، قال تعالى: ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ وَلَا تُسْرِفُوٓا۟ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ﴾[96]، ولدعم شخصية المسلم بعناصر القوة المعنوية دعاه القرآن إلى الاقتداء بالرجال الكمل وهم الرسل عليهم الصلاة والسلام فقال تعالى: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾[97] وذلك لكمالهم في الخلق والدين، قال تعالى في حق موسى عليه السلام: ﴿قَالَتْ إِحْدَىٰهُمَا يَٰٓأَبَتِ ٱسْتَـْٔجِرْهُ ۖ إِنَّ خَيْرَ مَنِ ٱسْتَـْٔجَرْتَ ٱلْقَوِىُّ ٱلْأَمِينُ﴾[98]. والاقتداء بهم في شدة العزيمة وقوة الإيمان، والخلق والصبر والتحلي بالفضائل، والبعد عن الرذائل، أمر مطلوب لبناء شخصية المسلم فالمؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف.

كل هذه الأمور التي تضمنها القرآن الكريم عبر منهجه في الدعوة إلى

---

(92) سورة المائدة، الآية: 90.
(93) سورة المائدة، الآية: 3.
(94) سورة المؤمنون، الآية: 51.
(95) سورة البقرة، الآية: 172.
(96) سورة الأعراف، الآية: 31.
(97) سورة الأحزاب، الآية: 21.
(98) سورة القصص، الآية: 26.

تقويم شخصية المسلم، وبنائها على أتم صورة إنما يعده لأمر مهم جداً ألا وهو حمل راية الدعوة إلى الإسلام انطلاقاً من قول الله تعالى لرسوله ﷺ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ...﴾[99]، وقوله جلت حكمته: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾[100]، ففي هذه الآية الكريمة وفي غيرها أيضاً يرسم القرآن منهج الدعوة للرسول الأعظم ﷺ، ولمن دعا بدعوته من بعده على النحو التالي: إن الدعوة إلى الله تعالى وإلى دينه الحنيف خالصة له سبحانه لا حظ فيها لشخص الداعي، ولا لجنسه أو وطنه إذ ليس للداعي إلا أنه يؤدي واجباً لله عليه، وأن الدعوة بالحكمة تعني النظر وحسن التصرف والتقدير لأحوال الذين يدعوهم وظروفهم، ومدى استعدادهم النفسي ومستواهم الثقافي والعقلي.

وتعني كذلك الأسلوب الذي يتعامل به الداعية مع الناس، لنقل الأفكار والمبادئ التي يدعوهم إليها، وتعني بالتلوين لذلك الأسلوب أو الطريقة، وفقاً لمقتضيات أحوال المخاطبين، مبتعداً عن الحماسة والاندفاع الذي قد يفقد بسببه التصرف بالحكمة كما تدل على أن التذكي بالموعظة الحسنة أكثر نفوداً إلى القلب، وأكثر رفقاً بالنفوس، وأقوى على ائتلاف الأفكار والعقول النافرة والإقناع، من التهديد وأساليب العنف والتنفير، قال تعالى واصفاً رسوله ﷺ: ﴿وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ ۖ﴾[101] وأما الجدل فلا بد أن يكون بالتي هي أحسن فلا تحامل ولا تعصب أبداً، إذ التعصب قد يدفع على مثله ولا يجادل الواعية إلى الله للغلبة والظهور على من يخالفه الرأي، ولكن للإقناع والوصول إلى الحق، قال تعالى: ﴿نَّحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ ۖ وَمَآ أَنتَ عَلَيْهِم بِجَبَّارٍ ۖ فَذَكِّرْ بِٱلْقُرْءَانِ مَن يَخَافُ وَعِيدِ ﴿٤٥﴾﴾[102] وقال سبحانه: ﴿وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ

---

(99) سورة المائدة، الآية: 67.

(100) سورة النحل، الآية: 125.

(101) سورة آل عمران، الآية: 159.

(102) سورة ق، الآية: 45.

ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍۢ ۗ كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِم مَّرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴿108﴾﴾[103]، وهذا المنهج القويم للدعوة إلى الله ودينه الحنيف، الذي ينهجه القرآن هو سبيل هداية إلى نشر الإسلام وتبليغ تعاليمه، قال تعالى: ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى ۖ وَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴿108﴾﴾[104]، وفي هذا النص تنوير لسبيل الدعاية وتسديد لمنطقه عندما يكون التبصر وحسن البيان واستصحاب الحجة عدته إلى نشر الدين بعيداً عن الملابسات شخصية أو جنسية، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُوا۟ دِينَهُمْ وَكَانُوا۟ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِى شَىْءٍ ۚ إِنَّمَآ أَمْرُهُمْ إِلَى ٱللَّهِ﴾[105] وهذا هو الأسلوب الحكيم ﴿وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾[106] إنما تمثله الآية التالية في دعوة القرآن لأهل الكتاب إلى الدين الحق، والعقيدة الواحدة، قال تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُولُوا۟ ٱشْهَدُوا۟ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾[107]، تلك هي الدعوة المنصفة والمتسمة بالحكمة فهي كلمة سواء يقف أمامها الجميع سواسية فلا يعلوا بعضهم بعضاً، ولا يتعبد بعضهم البعض الآخر والكلمة السواء هي دين الله الإسلام، بهذا الأسلوب الواضح والمنطق المتعقل البعيد عن التعصب أو الترفع، كان رسول الله ﷺ يرد على المتعصبين من المسيحيين الذين جاؤوا يحاجونه في تأليه عيسى عليه السلام، فحاول ردهم إلى الحق وهو أن عيسى إنما هو عبد الله ورسوله وروح منه كما يتجلى ذلك المنهج في قوله تعالى: ﴿۞ وَلَا تُجَٰدِلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مِنْهُمْ ۖ وَقُولُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمْ وَٰحِدٌ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴿46﴾﴾[108]،

---

(103) سورة الأنعام، الآية: 108.

(104) سورة يوسف، الآية: 108.

(105) سورة الأنعام، الآية: 159.

(106) سورة سبأ، الآية: 24.

(107) سورة آل عمران، الآية: 64.

(108) سورة العنكبوت، الآية: 45.

فالحسنى والحكمة في مجادلة هؤلاء هما الأساس للمنهج الذي يدعو إلى الإيمان الحق، الذي يجتمع عنده الجميع من غير تفريق بين الأجناس ولا الألوان، ولا العصور، إذ دعوة الأنبياء واحدة هي الإسلام، وموكبهم موكب واحد هو موكب الإيمان، وهو ما جاء به محمد ﷺ في أكمل صورة: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾، وقوله تعالى: ﴿مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَ ۚ هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ وَفِى هَٰذَا لِيَكُونَ ٱلرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ﴾[109].

ولما كان الكون بجميع عوالمه كتاباً مفتوحاً للعقل، يتنقل فيه بالنظر والتأمل من أوسع أبواب الهداية إلى معرفة الحقيقة الكبرى «الإيمان»، وكان الإنسان وحده عالماً متكاملاً غريب الأطوار والتراكيب، فإن النظر والدراسة المتبصرة فيه تأخذ بالعقل للهداية إلى الله والإيمان به، فإن القرآن الكريم يضمن منهجه في الهداية الدعوة إلى إمعان النظر، الذي يهدي إلى تبين الحق جل جلاله بالإيمان الإيجابي، قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْـَٔافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾﴾[110]، فالآية تحمل وعداً من الحق سبحانه وتعالى للعقل الإنساني أنه سيطلعه على أشياء كثيرة من خفايا الكون، ومن خفايا النفس كذلك، وقد تحقق الكثير مما وعد الله تعالى بانكشافه ومعرفته، سواء كان على مستوى الكون أرضه وفضائه وكواكبه وطبائعها ونواميسها التي تحكمها مما قد توصل العقل إلى اكتشافه فعلاً، أو كان على مستوة ما اكتُشف في عالم الإنسان من أسرار تتعلق بالجسم ومادته أو بالعقل ومدركاته ووظائفه، فقد قطع الإنسان شوطاً كبيراً في عالم الاكتشافات وبشكل دقيق ومتسع فعلاً، ولا يزال أمامه الكثير الذي سيطلعه الله سبحانه وتعالى عليه: ﴿لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَٰنٍ﴾[111] ولقد صدقهم الله وعده فكشف لهم عن آياته في الآفاق وكشف لهم عن آياته في أنفسهم، وما يزال يكشف لهم في

(109) سورة الحج، الآية: 78.

(110) سورة فصلت، الآية: 53.

(111) سورة الرحمن، الآية: 33.

كل يوم عن جديد، وما هذه الأعداد الهائلة على مستوى العالم أجمع، وتلك الأفواج المتقاطرة من كل حدب وصوب نحو الإسلام لاعتناقه إلا دليل على أن الحق قد تبين لهم، وهذا هو الوعد، ﴿قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّ﴾ . . . ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ ﴿وَرَأَيْتَ ٱلنَّاسَ يَدْخُلُونَ فِى دِينِ ٱللَّهِ أَفْوَاجًا ﴿٢﴾ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَٱسْتَغْفِرْهُ﴾[112].

الخاتمة

ختاماً لهذه الدراسة المتواضعة، فإني أجمل أهم ما جاء فيها من القضايا الدينية، أو الإنسانية، أو العلمية التي رأيت أنها من الأهمية بحيث يجب أن توجه إليها اهتمامات الدعاة والمصلين وجهودهم، لقد أصبح الإنسان في هذا العصر عبارة عن مصطلحات علمية، أو حسابية، وحوِّل بمقتضاها إلى ما يشبه الآلة تحركه الذاتية أو القومية والهوى، وأُهْمل جانب فيه وهو علاج القلب، الذي إذا صلح صلح كل شيء في الإنسان، وبصلاحه يصلح كل ما حوله، وهذا الجانب لا يصلحه العلم المادي، وإنما يصلحه الدين، كما يُعَرِّفه الدين كذلك بمن خلقه، وكيف أوجده، ولماذا كان إنساناً سوياً، وما هي رسالته في الوجود، ثم إن حياة الإنسان لا تستقيم بدون شرع ينظمها، وليس كل شرع يكون صالحاً لتنظيمها، وهذا يقتضي أن يكون الشارع حكيماً خبيراً كامل الأهلية، ليكون شرعه كذلك، وهذا المطلب لا يتوفر إلا في شريعة الإسلام، التي هي من صنع الخالق لهذا الإنسان، فما دام سبحانه وتعالى هو الذي خلقه فهو أدرى بشؤونه وما يصلح لها ويصلحها، فكان الدين الإسلامي أصلح الأنظمة وأكملها لحياة البشر، والإنسان وجد ليكون خليفة، يعبد الله سبحانه وتعالى من خلال تلك الخلافة، وعليه؛ فلا بد أن يكون بين يديه دستور يدير بمواده وتشريعاته شؤون الخلافة فأمده الذي استخلفه وهو الله تعالى بذلك الدستور فكان القرآن الكريم،

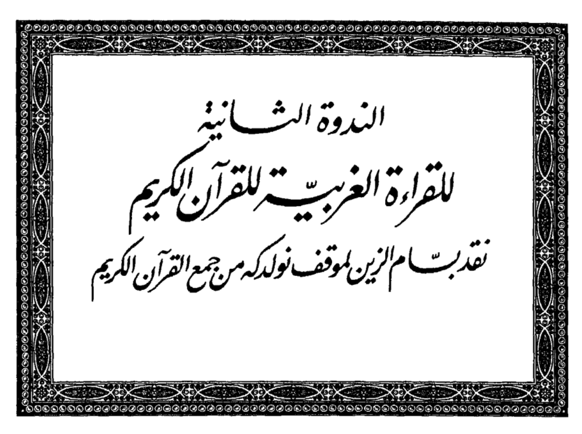
---

(112) سورة النصر، الآيتان: 2 و3.

والإنسان عبد لمن يمتلك حاجته عادة، فعمل القرآن الكريم على تحرير حاجته من أيدي الناس بمقتضى قانون سماوي فتكفل له بكل ما يحتاج إليه لكن بحسن الطلب، والإنسان اجتماعي بغريزته وطبعه، وقدخلقه الله كذلك فهو يحتاج إلى العدل في تلك الحياة الاجتماعية، فكان الإسلام أهم مصدر لتوفير ذلك العدل الإلهي بين الناس، ولما كانت تلك القضايا السالفة الذكر بهذه الأهمية بالنسبة للإنسان في أي عصر «في رأينا» فقد أولاها القرآن الكريم اهتماماً خاصاً بالدراسة والتوضيح والتحقيق، من خلال منهج تبليغي إصلاحي شامل، ألقى أعباء القيام بالدعوة إليه سبحانه وتعالى إلى جماعات العلماء من المسلمين، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّن دَعَآ إِلَى ٱللَّهِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا وَقَالَ إِنَّنِى مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾[113]، وقوله جل جلاله: ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى ۖ﴾[114] وقول المصطفى ﷺ: «بلغوا عني ولو آية»، وقوله أيضاً: ربَّ مبلغ أوعى من سامع».

(113) سورة فصلت، الآية: 33.

(114) سورة يوسف، الآية: 108.



د. مسعود عبدالله الوازني
كليّة الدّعوة الإسلاميّة

السجال الفكري بين الموضوعية والادعاء:

ما كان لكلية الدعوة الإسلامية أن تعقد ندوة علمية ثانية حول القراءة الغربية للقرآن الكريم في دمشق إحدى أهم معاقل الإسلام، على ما تضمنته تلك الندوة العلمية التي عقدت في مدينة طرابلس حول الموضوع نفسه من ثراء علمي، وبحوث جادة في كل ما قدم من دراسات ونقد بناء، ولكن تظل ساحة الفكر بما يعتريها من سجال في المضامين أوفر حظاً وأكثر اتساعاً من أي ساحة أخرى، ويبدو ذلك بصورة أكثر وضوحاً في ازدياد الهجمة الغربية وتصاعد وتيرتها في الآونة الأخيرة على القرآن الكريم، بما يخشى فيه على البسطاء وذوي الفكر المحدود أن تهتز في نفوسهم كل المواقع الأخرى، وبخاصة في هذا

العصر الذي أصبح فيه الغرب يصدر لساحتنا الأفكار كما يصدر طرز الأشياء المادية.

وإذا كانت الأشياء المادية يغلب عليها طابع النفع أحياناً فإن الأفكار تبدو أكثر عرضة للتزييف والإفساد، وأشد فتكاً من السموم على أمة أصبحت هدفاً ثميناً من أهداف تصدير الأفكار من قبل فئة سخرت أقلامها لكتابة بحوث في ميدان يصعب حصره، أو ملاحقته، لكثرتها وتعدد اتجاهاتها، وما يتصدر معظم تلك البحوث من عناوين مثيرة. والعبرة كما يقال بالمحتوى لا بالعناوين، وإذ قد تحمل العناوين عبارة مثيرة يجذبك بعضها ويثير حماسك لقراءتها، وعندما تنظر في المحتوى تجد أفكاراً تتعارض مع ما يدعيه أصحابها من موضوعية، لمخالفتها لقواعد البحث العلمي، وطرائقه وأصوله، بل لا يزيد الكثير منها على معاول هدم وتحريف متعمد، وتزوير للحقائق والمفاهيم، وإسقاط لأفكار مسبقة، وتشكيك صوبت سهامه إلى فكر هذه الأمة، وحتى أولئك الذين حاولوا أن يكونوا صادقين فقد جاءت كتاباتهم متأثرة بلا شعور منهم برؤيتهم الدينية، وهذا مما يضلل أحياناً[1]، وما على الباحثين الجادين سوى صد هذه التيارات الفكرية المعادية، وردها على أعقابها، والإجهاز على فلولها ممن تأثروا من أبناء هذه الأمة بآراء الباحثين الأوربيين ونظرياتهم التي تعنون على أساس أنها مفاهيم فلسفية أبدعها فكر فلاسفة عظام في أوربا، مع العلم بأن الكثير من تلك المسائل التي تحدث دوياً هائلاً في أوربا، تعتبر من الأمور البسيطة في مجال الفكر الإسلامي، وأن قصور تلك النظريات الفلسفية هي التي هيأت لظهور المادية في الغرب[2]، وقادت إلى تفريغ الذات من القيم الإنسانية الرفيعة.

---

(1) لمزيد الاطلاع ينظر النظريات السياسية الإسلامية، د. منظور الدين أحمد، ترجمة عبد الجواد خلف ود. عبدالمعطي أمين، ط1/ 1983م منشورات جامعة الدراسات الإسلامية كراتشي باكستان ص19 وما بعدها.

(2) ينظر في ذلك دراسات في علم الكلام، مسعود عبد الله الوازني، ط1/ 2007م منشورات كلية الدعوة الإسلامية طرابلس ص84.

وإن نظرة عابرة في كتابات بعضهم كافية في الحكم على مبلغ تهافتها وخطورتها، فهذا شاخت على ما يدعيه من موضوعية، أبدى ثقته أولاً في القرآن الكريم؛ ليضلل القارئ، ثم عمد إلى نوع من الدس الخفي، والفروض الواهية، والتعميمات المفرطة في السذاجة والضعف، فقال: ليس من شك في أنه وصل إلينا من غير تحريف على الرغم من نسيان الرسول لعدة آيات من الكتاب مشيراً إلى قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾[3]. وفي موضع آخر قال: ليس هنالك من شك في قطعية ثبوته وتنزهه عن الخطأ على الرغم من إمكان الشيطان لتخليطه[4]. وذهب غيره إلى أبعد من ذلك بمحاولاتهم إغراء المسلمين بنقد القرآن الكريم والتمرد على المتوارث، فأخضعوا القرآن الكريم لنفس المنهج الشكلي الذي درس به العهد القديم، أو أي موروث أسطوري آخر في حضارات الشعوب البدائية، وأتبعوا ذلك بالتشكيك في كل عمل إسلامي بقصد تشويه الرسول والرسالة، آملين من وراء ذلك قطع الطريق بين هذا الدين، ومن يخاطبون به، لإيقاف مده المتنامي يوماً بعد يوم[5]. وهو أمر لم يكن مستغرباً ممن تربوا في أحضان الجاهلية الحاقدة على الإسلام؛ والجاهلية كما نعلم ليست مرحلة تاريخية كانت قبل الإسلام، ثم غادرت مسرح الحياة بعد البعثة مباشرة؛ وإنما هي حالة اجتماعية ترتدي في كل مرحلة ما يناسبها من أثواب زاهية، وتتذرع بفلسفات مادية واهية، تلجأ إليها كلما حزبها أمر في دفاعها عن آرائها السقيمة بفكر سقيم مثله، يستند إلى أساليب من الدس والختل وألوان الكيد والخداع والتشويش، وإلى صور من العناد والمكابرة، ورفض مبدأ الحوار البناء، وإلغاء فكر الآخر، لقطع حبل التواصل

---

(3) سورة البقرة، الآية: 106.

(4) مدخل الدراسات القرآنية د. السائح علي حسين ط1/ 2000م جمعية الدعوة الإسلامية العالمية. ص400.

(5) ينظر المصدر السابق، ص398.

الإنساني، والإجهاز على رباط الأخوة الإنسانية الذي ينبغي أن يحكم العلاقات بين الناس جميعاً في كل زمان ومكان.

وحتى أولئك الذين اعترفوا ببعض الحقائق، فإن ذلك لا يعود إلى صدق دوافعهم، وإن ظن البعض أنهم أصابوا فيما ساقوه في كتاباتهم من حقائق، أو ذهبوا إليه من تحليلات، وإنما يعود قبل كل شيء إلى تلك الحقائق التي فرضت نفسها، ولم يجدوا مفراً من ذكرها، من ناحية، ولتغطية المعابر السالبة التي شحنوا بها بحوثهم المليئة بإثارة تساؤلات مضللة، واستنتاجات خاطئة، وتسريب أمور لا تمت إلى الحقائق بصلة، واستغلالها في ادعاء الموضوعية؛ للتمويه على القارئ من ناحية أخرى، وهي من أخطر أنواع التمويه على البسطاء وذوي الفكر المحدود؛ لما قد ينطلي عليهم من خلال الإشادة ببعض المواقف صدق غيرها، ومن ينظر على سبيل المثال في كتاب فضل الإسلام على الحضارة الغربية ينقدح في ذهنه أن الباحث قد أنصف الإسلام والمسلمين بقوله: «إننا معشر الأوربيين نأبى في عناد، أن نقر بفضل الإسلام الحضاري علينا، ونميل أحياناً إلى التهوين من قدر التراث الإسلامي وأهميته في تراثنا، بل نتجاهل هذا التأثير أحياناً تجاهلاً تاماً، والواجب علينا من أجل إرساء دعائم علاقات أفضل مع العرب والمسلمين، أن نعترف اعترافاً كاملاً بهذا الفضل، أما إنكاره أو إخفاء معالمه فلا يدل إلا على كبرياء زائف[6].

وجاء في معرض تحليله للنفسية الأوربية: «إن تشويه الأوربيين لصورة الإسلام كان ضرورياً لتعويضهم عن إحساسهم بالنقص، وإن تلك الصورة القاتمة التي خلقها الباحثون المسيحيون... لإقناع المسيحيين الآخرين إنما يحاربون من أجل نصرة النور على قوى الظلام، وهذا الوصف لا يزيد على

(6) فضل الإسلام على الحضارة الغربية، مونتجومري وات. ترجمة حسين أحمد أمين. ط1/ 1403هـ 1983م دار الشروق بيروت ص8.

كونه إسقاطاً للظلمة الكامنة فيهم، والتي لا يريدون الاعتراف بها، وعلى ذلك فإنه ينبغي علينا أن ننظر إلى الصورة الشائهة للإسلام باعتبارها إسقاطاً لما اكتنف الأوربيين من جهالة[7].

ولا شك أن من ينظر في هذا الثناء يأخذه الزهو والاعتزاز فلا يلتفت إلى الصورة المقابلة التي لجأ إلى تغطيتها بضباب من الكلمات، وبأقنعة من التعابير والأساليب الملتوية، ومن ثم تراه يتحدث عن المسيحية فيذكر ما ذهب إليه توما الأكويني من أنه بالإمكان إبراز الحقيقة التي تعرضها العقيدة الكاثوليكية، وفي موضع آخر يمضي فيقول: إنه في حين يمكن استخدام الحجج المستقاة من العهدين القديم والجديد في الجدل ضد اليهود والهراطقة، فإنه لا سبيل إلى الجدل ضد المسلمين، وعبدة الأوثان إلا باللجوء إلى العقل الطبيعي.. ضد الاعتراضات والانتقادات، وعلى أساس اللجوء إلى العقل الطبيعي، دون افتراض قبول المعارضين للكتاب المقدس. ثم ينتهي به المطاف إلى هذا الرأي فيقول: من هنا جاء تأثير وجود الإسلام باعتباره مشكلة تواجه الأوربيين الغربيين، ومع ذلك فهو يرى أنه أمكن حل هذه المشكلة بالاعتماد على ما كتبه توما الأكويني في إعطائه صورة واضحة للمسيحية، أو في تشكيلها على الأقل باعتبارها أسمى من الإسلام كما يفهمه المسلمون العاديون، بل وأسمى من عقائد الفلاسفة من أمثال ابن سينا وابن رشد[8]. ومن هنا يتضح أن تلك الصورة التي ادعى رسمها للإسلام والمسلمين سرعان ما تهاوت عندما دخل ميدان المقارنة بين الإسلام والمسيحية، وهو حكم يمكن أن ينتهي إليه كل قارئ يدرك الحقيقة بأنه لم يكن موضوعياً في مقارناته، بل لو كان منصفاً لأنصف نفسه، قبل أن ينصف غيره، وأن عدم اعترافه بالإسلام عقيدة وشريعة وقيماً هو وحده كاف في الحكم عليه بعدم النزاهة.

---

(7) ينظر في ذلك المصدر السابق، ص112 و113؛

(8) ينظر المصدر السابق، ص106، و107.

وما دام الحديث عن لون من ألوان هذا السجال في المضامين الفكرية الغربية التي قدمت في الندوة العلمية الثانية في دمشق فلا أقل من اختيار بحث من بين تلك البحوث المتعددة التي قدمت في هذه الندوة ولا يعني هذا الاختيار التفضيل بين بحث وآخر بالقدر الذي يعني الاقتصار على واحد منها تنويهاً بما أنجز في هذه الندوة ريثما يتم بمشيئة الله نشرها جميعاً في مجلد واحد. وقطعاً لأي استطراد فقد وقع الاختيار في هذا العدد على الدراسة التي قام بها وقدم لها الباحث الدكتور بسام الزين عن نولدكه في بحثه الشهير: نشوء نسخة القرآن الرسمية في عهد الخليفة عثمان تحت عنوان: تيودور نولدكة وجمع القرآن الكريم في عهد سيدنا عثمان بن عفان رضي الله عنه. دراسة نقدية لمبحث نشوء نسخة القرآن الرسمية في عهد الخليفة عثمان، وقد استطاع الباحث في نقده لهذا المستشرق أن يبرز مواطن الضعف والخروج عن الموضوعية واعتماد الأحكام المسبقة التي اعتمدها منذ البداية في إصدار أحكام غير علمية واتهامات غير منطقية بشأن الكثير من القضايا المتعلقة بجمع عثمان للقرآن الكريم، وأن يكرس لمنهج غريب فيه كل شيء غير الموضوعية التي كان منها لو أنصف على بعد خطوات بسبب اطلاعه الواسع على ذلك الكم الهائل من الكتب والبحوث التي بلغ عددها ما يربو على ما يقرب من ثلاثمائة وخمسين كتاباً ولكنه مع ذلك كله آثر أن يتنكب طريق العناد والمكابرة فحكم منذ البداية ببشرية القرآن الكريم وهذا دون شك قد قاده إلى إثارة تساؤلات اعترف لدى العديد منها بعجزه عن الإجابة عنها وسواء أكان في ذلك صادقاً أو مدعياً فإن الحقائق دون شك قد فرضت نفسها فاعترف ببعضها مرغماً وألقمه بعضها الآخر حجراً، وهو أمر طبيعي في مثل هذه الحالات ولكنه ليس على إطلاقه وبخاصة عندما لا يجد ما يسقطه عليها من خياله وجهة نظر مقبولة، كما حدث معه في تفسيره لبعض الأمور بالمصادفة أو إثبات عجزه عند حديثه عن الأحرف السبعة، فتجاوزها إلى غيرها، هذا عند من يحسن الظن به، أما عند من يرى غير ذلك فلعله يريد من وراء ما يبديه أحياناً من عجز، أن يعطي الآخرين فرصة لإسقاط ما لديهم من

وجهات نظر مسبقة، أو أن يثبت للقارئ أنه باحث يعتمد التجرد والموضوعية وهو منها بعيد كل البعد.

وأياً كان الأمر فقد أقام نولدكه بهذا التهافت والإخلال بروح البحث العلمي النزيه وبما أثاره من شكوك وتزوير للحقائق حواجز وسدوداً منيعة حالت دون فهم شعوب كثيرة لأهمية النص الديني قرآناً وحديثاً، وفي مقدمتها المجتمعات الأوربية، فلم يعد هنالك من يحفل بهذه المعجزة الخالدة، أو يعترف بأنها وحي من عند الله، وفي ذلك أبلغ الحرمان، وباعدت بينهم وبين المسلمين، وكرست روح العداء الذي لم تخمد أوار ناره حتى اليوم، وبخاصة بعد أن أصبح كتابه تاريخ القرآن مصدراً لكل الدراسات والبحوث لدى الغرب وبعض المجتمعات الأخرى فيما بعد.

وقد استطاع الدكتور بسام الزين أن يقدم دراسة جادة بروح علمية نزيهة ونقد بناء عرض في القسم الأول منها لأفكار تيودور نولدكه من غير تدخل، ثم عقب عليها تحت عنوان: دراسة نقدية لما ورد في هذا البحث ضمنها آراء نولدكه معترفاً له بما أصاب فيها، وإن كنت لا أرى أنه يستحق هذا الإنصاف؛ لأنه ليس من بين الذين خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً كما سبق أن أشرت، وفند ما جاء في غيرها من أفكار أدع القارئ وجهاً لوجه مع هذه الدراسة:

قبل البدء أقول:

إن ما يرد في هذا البحث يقتصر على الأفكار والنصوص والعبارات الواردة في كتاب تاريخ القرآن الكريم لـ(نولدكه) في مبحث نشوء نسخة القرآن الرسمية في عهد الخليفة عثمان؛ فإن كان في باقي الكتاب ما يعارض هذا التحليل فإني أضعه تحت الدراسة في المستقبل.

إن هذه الدراسة لن تتناول حياة نولدكه وظروف كتابته لهذا الكتاب والكيفية التي وصل بها الكتاب إلينا، فهذا يبحثه من شارك ببحث حول مقدمة الكتاب وأهميته.

إن هذه الدراسة النقدية لن تتناول جميع الكلمات والعبارات وشرحها ومدلولاتها وأبعادها فهذا شأنه في مناهج تحقيق المخطوطات، بل سيتم التركيز على أهم الأفكار المتلعقة بموضوع جمع القرآن الكريم في عهد سيدنا عثمان رضي الله عنه، فقد تجد في أثناء كلام نولدكه في هذا المبحث عبارات فيها مغالطات تتعلق بسيدنا أبي هريرة رضي الله عنه ذكرها عرضاً عند مناقشته لموضوع اتهامات بعض الغربيين لأبي بكر رضي الله عنه بتحريف القرآن الكريم[9] وهنا لا يدخل في هذا المبحث بيان الحقيقة بشأن المغالطة التي طرحها عن سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه.

نقاط إيجابية مهمة:

- إنني أقف باحترام أمام هذا الكتاب الذي بذل فيه تيودور نولدكه جهوداً كبيرة ومضنية اطلع خلالها على ما يزيد عن (350) مرجعاً باللغة العربية ومثلها باللغة الإنجليزية شملت كتب الحديث وعلوم القرآن الكريم والتاريخ والتفسير والأدب والموسوعات والمخطوطات القرآنية، وغيرها[10]!

- أقول: إن هذا العمل يحتاج إلى مؤسسة بحثية متكاملة، وإني أتوقع أن يكون نولدكه وقتها على رأس مؤسسة بحثية أنفقت الكثير من الطاقات والأموال حتى أنتجت هذا الكتاب في وقت لم يكن فيه الحاسوب قد ولد بعد! فماذا ينفق العالم العربي والإسلامي على المؤسسات البحثية؟!

- اتبع نولدكه في مناقشاته لأفكار البحث منهج النقد التاريخي التحليلي، إذ كان يفترض ثم ينقض الفرض بكل نقاطه، وقد شمل منهجه الروايات التي نعتقد بسلامتها وصحتها! وإن دراسة من هذا النوع ينبغي أن نتعلم منها التفكير

---

(9) ينظر: تاريخ القرآن، نولدكه ص312.

(10) انظر: فهارس تاريخ القرآن، لنولدكه.

العلمي في نقد النصوص الذي وضع قواعده أئمتنا، ولم نتعود تطبيقه على النصوص التي تم تمحيصها من قبل أسلافنا! وأعتقد أن تمحيصها بالطريقة العلمية يمكننا من الدفاع عن الحقيقة التي نعتقد بصحتها في تراثنا.

- قدم لنا نولدكه في هذا البحث دراسة معمقة عن ترتيب سور القرآن الكريم، ذكر فيها ترقيم تسلسل السورة في المصحف، وعدد آياتها، وعدد صفحاتها، وعدد السطور في كل صفحة، وتسلسلها بحسب طولها... وهذه الدراسة تعطي طلبة العلم الدليل القاطع على أن ترتيب سور القرآن الكريم وآياته توقيفي من لدن حكيم حميد(11).

- قدم نولدكه لنا في مناقشته لمسألة الاتهامات بتحريف القرآن الكريم أدلة علمية قاطعة تنقض دعاوى التحريف الموجهة من قبل بعض المستشرقين الغربيين، وبعض الفرق الإسلامية، وتعطي طالب العلم زاداً علمياً كبيراً، وطريقة إقناعية علمية تقدم فيها البراهين ويجاب فيها عن الإشكالات التي أفرزتها بعض نصوص التراث(12). انظر مثلاً النتائج التي توصل إليها في هذه العبارات:

ص312:

بهذا تتضح صحة الآيات القرآنية المشكَّك فيها اتضاحاً تامًّا.

ص314:

في القرآن: ولا يمكن تبرير تصرف غريب كهذا بالإشارة إلى صدق الخليفة المعروف. فهذه الفضيلة التي تميز بها أبو بكر فعلاً لا يمكن جمعها بسهولة مع عمله المزعوم كمزوِّر. لكن الآية لا تتناول ابن أبي بكر ولا أي شخص أخر وهذا

(11) بإمكان الباحث الرجوع إليها في كتاب تاريخ القرآن، لنولدكه ص294 ـ 297.

(12) انظر: تاريخ القرآن، لنولدكه ص311 وما بعدها.

ص320:

ثمة أخيراً، العديد من الاعتبارات التاريخية العامة لصالح عثمان. فرغم أن الخليفة العجوز كان أداة مطواعة في أيدي أقاربه، فقد كان أيضاً رجلاً تقيًّا مؤمناً، يستبعد أن يقوم بتحريف كلام الله. إضافة إلى ذلك، فلم يكن في اللجنة إلا أمويّ واحد. أما من بين سائر أعضائها فكان عبد الله بن الزبير ينتمي إلى عائلة منافسة لبني أمية، وكان زيد بوصفه كاتباً للنبي أرفع من أن ينحاز إلى عثمان بصورة غير جائزة.

ص321:

كل ما ذُكِر يؤيد كون نص مصحف عثمان كاملاً وأميناً بأكبر قدر يمكن توقعه. إنها بالدرجة الأولى هذه الميزات التي جعلت الجماعة الإسلامية الناشئة تعتمده.

ص325:

التي كانت أطول مما هي عليه الآن بكثير، تضمنت أسماء سبعين رجلاً من قريش مع أسماء آبائهم: وأن هذه الأسماء أُسقِطت عمداً، وليس في هذا القول ذرة من الصحة. فمن المستحيل أن يكون قد ورد في ذهن محمد، الذي كان يتجنب ذكر أسماء في القرآن، أن يذكر سبعين شخصاً دفعةً واحدة، إضافة إلى أسماء آبائهم. لو كان أبو بكر هو الذي تجرأ على حذف هذا القدر الكبير من الأسماء فلم يكن بالتأكيد ليرعوي عن إضافة اسمه ولو مرة واحدة.

التجرد في البحث والنزاهة العلمية:

لقد قرأت المبحث المشار إليه آنفاً قراءة طالب علم يبحث عن الحقيقة، وتصورت أني لا أعرف اسم المؤلف ولا جنسيته وكأن الكتاب ليس له مؤلف، وبحثت فيه عن التجرد الموضوعي والنزاهة العلمية فوجدت الحقائق التالية:

1 ـ انطلق مؤلف كتاب تاريخ القرآن من نظرة مسبقة مفادها أن القرآن من تأليف محمد، وأن النسخة الرسمية منه قد نشأت في عهد الخليفة عثمان، وهذا ما يدل عليه عنوان المبحث «نشوء النسخة الرسمية للقرآن في عهد الخليفة عثمان»[13] والمعلوم في الباحث المتجرد أن يبحث بنزاهة عن الحقيقة كما ذكرتها النصوص، وينقد تلك النصوص وفق منهج النقد العلمي، ولقد اطلع نولدكه على النصوص في المراجع الإسلامية التي تقول إن عمل عثمان كان جمعاً ثانياً أو ثالثاً للقرآن الكريم، ولم يكن إنشاءً، وكان حري بنولدكه أن يقول هذه الحقيقة ثم ينقدها وفق المنهج العلمي!

2 ـ لقد رجع نولدكه إلى أمهات كتب التراث الإسلامي، ليستخرج منها الرواية السائدة كما أسماها، وذكر أن مراجعه صحيح البخاري وسنن الترمذي، وتفسير الطبري والقرطبي وابن الأثير والمقنع في رسم المصاحف للداني وغير ذلك، وكنت أتمنى أن أجد عند نولدكه أمانة في النقل عن المصادر والمراجع التي ذكرها! لكنه للأسف صاغ الرواية السائدة بما يتلاءم مع نظرته المسبقة! وأورد النص كما في صحيح البخاري ثم أعلق عليه:

حدثنا. . أَنَّ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ حَدَّثَهُ أَنَّ حُذَيْفَةَ بْنَ الْيَمَانِ قَدِمَ عَلَى عُثْمَانَ وَكَانَ يُغَازِي أَهْلَ الشَّأْمِ فِي فَتْحِ إِرْمِينِيَةَ وَأَذْرَبِيجَانَ مَعَ أَهْلِ الْعِرَاقِ فَأَفْزَعَ حُذَيْفَةَ اخْتِلَافُهُمْ فِي الْقِرَاءَةِ فَقَالَ حُذَيْفَةُ لِعُثْمَانَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ أَدْرِكْ هَذِهِ الْأُمَّةَ قَبْلَ أَنْ يَخْتَلِفُوا فِي الْكِتَابِ اخْتِلَافَ الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى فَأَرْسَلَ عُثْمَانُ إِلَى حَفْصَةَ أَنْ أَرْسِلِي إِلَيْنَا بِالصُّحُفِ نَنْسَخُهَا فِي الْمَصَاحِفِ ثُمَّ نَرُدُّهَا إِلَيْكِ فَأَرْسَلَتْ بِهَا حَفْصَةُ إِلَى عُثْمَانَ فَأَمَرَ زَيْدَ بْنَ ثَابِتٍ وَعَبْدَ اللهِ بْنَ الزُّبَيْرِ وَسَعِيدَ بْنَ الْعَاصِ وَعَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ الْحَارِثِ بْنِ هِشَامٍ فَنَسَخُوهَا فِي الْمَصَاحِفِ وَقَالَ عُثْمَانُ لِلرَّهْطِ الْقُرَشِيِّينَ

(13) تاريخ القرآن، نولدكه ص279.

الثَّلَاثَةِ إِذَا اخْتَلَفْتُمْ أَنْتُمْ وَزَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ فِي شَيْءٍ مِنْ الْقُرْآنِ فَاكْتُبُوهُ بِلِسَانِ قُرَيْشٍ فَإِنَّمَا نَزَل بِلِسَانِهِمْ فَفَعَلُوا حَتَّى إِذَا نَسَخُوا الصُّحُفَ فِي الْمَصَاحِفِ رَدَّ عُثْمَانَ الصُّحُفَ إِلَى حَفْصَةَ وَأَرْسَلَ إِلَى كُلِّ أُفُقٍ بِمُصْحَفٍ مِمَّا نَسَخُوا وَأَمَرَ بِمَا سِوَاهُ مِنْ الْقُرْآنِ فِي كُلِّ صَحِيفَةٍ أَوْ مُصْحَفٍ أَنْ يُحْرَقَ قَالَ ابْنُ شِهَابٍ وَأَخْبَرَنِي خَارِجَةُ بْنُ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ سَمِعَ زَيْدَ بْنَ ثَابِتٍ قَالَ فَقَدْتُ آيَةً مِنْ الأَحْزَابِ حِيْنَ نَسَخْنَا الْمُصْحَفَ قَدْ كُنْتُ أَسْمَعُ رَسُولَ الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقْرَأُ بِهَا فَالْتَمَسْنَاهَا فَوَجَدْنَاهَا مَع خُزَيْمَةَ بنِ ثَابِتٍ الْأَنْصَارِيِّ ﴿مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُواْ مَا عَـٰهَدُواْ ٱللَّهَ عَلَيْـهِۖ﴾ فَأَلْحَقْنَاهَا فِي سُورَتِهَا فِي الْمُصْحَفِ»[14].

إن جميع المصادر التي ذكر نولدكه أنه استند إليها في الرواية السائدة تذكر أن السبب الذي ذكره حذيفة بن اليمان رضي الله عنه لسيدنا عثمان بن عفان رضي الله عنه هو اختلاف أهل الأمصار في قراءة القرآن الكريم، فقد صار أهل كل مصر يقولون إن قراءتنا خير من قراءة الآخرين، ويضيف الطبري أن الاختلاف بلغ حد التكفير![15] لكن نولدكه ذكر في صياغته للرواية السائدة أن أهل حمص لهم نص يختلف عن نص أهل الكوفة كما يختلف عن نص أهل البصرة وهذا ما قاله:

ص279.

نشوء نسخة القرآن الرسمية في عهد عثمان.

أ ــ الرواية السائدة:

في الحملات ضد أرمينيا وأذربيجان تنازع المحاربون من العراق وسوريا حول الشكل الحقيقيّ للقرآن. فاعتبر أهل حمص النصّ الذي يعود إلى المقداد

(14) صحيح البخاري ــ (ج15/ ص386) رقم الحديث 4604.

(15) انظر: تفسير الطبري ــ (ج1/ ص60).

ابن الأسود أفضل النصوص. أمّا الدمشقيون، وتالياً السوريون، فأعطوا نصَّهم الأفضلية. واعتبر أهل الكوفة أنّ قراءة عبد الله بن مسعود هي القراءة المعيارية، فيما تمسّك أهل البصرة بنصّ أبي موسى. لمّا وصل القائد العسكريّ الشهير أبو حذيفة بعد انتهاء تلك الحملة إلى الكوفة، عبّر، أمام الحاكم سعيد بن العاص عن سخطه على تلك الظروف التي تشكّل في رأيه تهديداً قوياً لمستقبل الإسلام، ووافقه كثيرون وتعتبر هذه مجانبة للنزاهة العلمية إذ اعتبر الاختلاف حول الشكل الحقيقي للقرآن،

وهذا لم يقل به أحد! ولا يخفى على من اطلع على أكثر من (350) مرجعاً في التراث الإسلامي الفرق بني على الاختلاف في طريقة القراءة والاختلاف في النص!

3 ـ في نقده للرواية السائدة يقول نولدكه: إن تصديقها ليس قوياً. معللاً ذلك بأن سلسلة الشهود تنقطع عند أنس بن مالك، ويرى أن الرواية لا تعود إلى شاهد عيان مباشر!

ص281.

التاريخية. أمّا التصديق الظاهري على صحته فليس قوياً كما بالنسبة للروايات المتعلقة بالمجموعة الأولى، ذلك لأن سلسلة الشهود (الرواة) تنقطع عند الراوية الشهير، أنس بن مالك، أي أنّها لا تعود إلى شاهد عيان مباشر، غير أنّ نقد هذا التقليد الآخر قد أظهر أنه لا يمكن الركون إلى هذه الأخبار إلا قليلاً.

تذكر كتب التراجم أن «أنس بن مالك بن النضر الخزرجي هو خادم رسول الله ﷺ وأحد المكثرين من الرواية عنه وقد صح عنه أنه قال قدم النبي ﷺ المدينة وأنا ابن عشر سنين وأن أمه أم سليم أتت به النبي ﷺ لما قدم فقالت له هذا أنس غلام يخدمك فقبله وأن النبي ﷺ كناه أبا حمزة، وكانت إقامته بعد

النبي ﷺ بالمدينة ثم شهد الفتوح ثم قطن البصرة ومات بها سنة تسعين أو إحدى وتسعين هجرية»[16].

ومن خلال ترجمته يتبين أنه شهد الفتوح وسكن المدينة ومات بالبصرة فمن الطبيعي أن يكون شاهد عيان على اختلاف أهل الأمصار في القراءة وأن يكون حاضراً يوم قدم حذيفة بن اليمان رضي الله عنه على عثمان رضي الله عنه ليخبره بما رأى في فتح إرمينية.

أقول: لعل نولدكه كان بحاجة ماسة للتعرف على أصول نقد سند الروايات في علم مصطلح الحديث قبل أن يحكم على الرواية التي أخذها من صحيح البخاري بانقطاع سندها!

4 ـ في أثناء مناقشته للروايات المختلفة أخضع نولدكه إمكانية اشتراك أناس في اللجنة أو عدم اشتراكهم إلى العامل السياسي، فقد استبعد أن يكون عبد الله بن عمرو بن العاص من اللجنة لأن أباه انضم إلى صفوف أعداء الخليفة! وأن وضع ابن عباس في اللجنة كان بدافع وجود أحد من عائلة النبي مشاركاً في تشكيل النص الرسمي للقرآن[17].

إن إخضاع النص للعامل السياسي يخالف المنهج العلمي من ناحيتين:

الأولى: إن الأمر يتعلق برواية، والعهدة فيها على صحة السند وصدق الرواة (إن كنت ناقلاً فالصحة) فإذا صحت الرواية قبل منهج البحث العلمي بها!

الثانية: إن الروايات التي اعتمدها نولدكه تذكر صراحة أن العملية ليست تشكيلاً للنص القرآني تراعى فيه الحسابات السياسية لصالح الخليفة! بل هو عمل ديني بالدرجة الأولى ولا تؤثر فيه الاعتبارات السياسية.

---

(16) الإصابة في معرفة الصحابة ـ (ج1/ 42 وما بعدها).

(17) انظر: تاريخ القرآن، نولدكه ص282.

● الأمر ذاته وقع فيه نولدكه عندما فسر الرواية التي تتحدث عن عزم سيدنا عمر ابن الخطاب رضي الله عنه على ما فعله عثمان لكنه استشهد قبل أن يتم الأمر؛ فقد اعتبر نولدكه أن هذه الرواية وضعت لإضعاف دور عثمان لصالح عمر!

ص284:

طلب أن تُمزّق النسخ الأخرى. ثمة ارتباط بين هذه الرواية ومعلومة مستقاة من مصدر آخر، وذلك في قولهما إنّ عمر قتل قبل أن يجمع القرآن. ثمّة ميل واضح في الرواية إلى إضعاف دور عثمان لصالح سلفه، تماماً كما حصل فيما يروى في الكتاب المقدس عن داود وسليمان في شأن بناء الهيكل.

● وحاول نولدكه كذلك أن يبرز العامل السياسي في اختيار أعضاء اللجنة المكلفة بالعمل في نقده للرواية السائدة حيث أورد ترجمة للجنة الرباعية فنظر إلى زيد على أنه مناصر جريء للخليفة، وأنه وقف إلى جانب بني أمية ضد علي![18] ونظر إلى سعيد بن العاص على أنه كان أموياً حاكماً للكوفة[19]! وأما عبد الرحمن بن الحارث كان صهراً للخليفة فقد تزوج من مريم بنت عثمان[20]! أما عبد الله بن الزبير فقال بحقه

ص286:

يحفظ الصلوات والصيام، ولكونه كان ابناً لرجل لعب في الثورة على عثمان دوراً غامضاً، ثم مد يده للخلافة فيما بعد، يصعب أن يكون عبد الله مناصراً للخليفة.

أقول: إن إسقاط العامل السياسي على اختيار أعضاء اللجنة هو اتهام غير

(18) انظر: تاريخ القرآن ص285.
(19) المرجع السابق.
(20) المرجع السابق، ص286.

مبرر، يدل على نظرة مسبقة تجانب التجرد الموضوعي في البحث العلمي!

5 ـ في معرض مناقشته لأسماء اللجنة استبعد أن يكون أبي بن كعب من أعضاء اللجنة المكلفة لأنه مات سنة (22هـ) أي قبل التاريخ المقدر للحادثة بسنتين أو ثلاثة! متهماً من قال بأنه مات سنة (30) أو (32) بالتزوير فقال ص282:

ويضيف مصدر آخر إلى هؤلاء الأربعة أبيّ بن كعب، أحد أشهر حفظة القرآن، وهو من الذين عملوا على تحرير مجموعة قرآنية مهمة، غير أنّ هذه المعلومة يصعب قبولها، فثمة معلومة جديرة بالتصديق، يوردها الواقدي الذي استقصى عنه لدى عائلته، وهي أنه مات سنة 22هـ، أي قبل سنتين أو ثلاثة من التاريخ المقدّر. أمّا القول إنّه مات سنة 30 أو 32، فمشكوك في صحّته، وفي كونه زوّر لجعل مشاركته في عمل عثمان ممكنة.

● إن عدم قبول إدراج اسم أبي بن كعب في اللجنة لأنه توفي رضي الله عنه قبل الحدث بسنتين أمر علمي مقبول، لكن اتهام الروايات الأخرى بالتزوير لأجل غرض قبول اسمه تاريخياً فهذه مجانبة للمنهج العلمي في البحث والمناقشة!

● الأمر ذاته وقع فيه نولدكه عند مناقشته لمشاركة أبان بن سعيد بن العاص حيث فسر الرواية التي ذكرت أنه توفي سنة (29هـ) بأنها وضعت ليقبل اسمه تاريخياً من بين أعضاء اللجنة كما قال ص283.

أمّا الرواية الثانية فتسمّي إضافة إلى زيد أبان بن سعيد بن العاص، وهو على الأرجح من أنسباء سعيد الذي يكثر ذكره. عمل أبان كاتباً عند النبيّ، ويروي الطبري 1، 2349، أنّه سقط في معركة اليرموك سنة 14هـ. ويقال أيضاً إنّه مات سنة 29 هـ، غير أنّ هذا التاريخ مبنيّ على الادّعاء بأنه عمل على

تحرير نسخة عثمان، ولكنّه مات قبل سنتين من هذا التاريخ على الأقل، وعليه فإن ابن عطية والقرطبي على حقّ حين يقولان بضعف هذه الرواية.

6 ـ يبدو أن الحكم المسبق ببشرية القرآن الكريم الذي كان لدى نولدكه دفعه إلى إصدار أحكام غير علمية واتهامات غير منطقية بشأن كثير من القضايا المتعلقة بجمع عثمان للقرآن الكريم، ويظهر ذلك للباحث بوضوح عندما يجد نولدكه نفسه أمام نتائج ليس لها تفسير بشري فيعترف بعجزه عن التفسير والتحليل إذ لم يجد ما يوائم نظرته المسبقة! وسأسوق بعضاً من الأدلة على ذلك:

● في مناقشته للنهج الذي وضعه عثمان عند كتابة القرآن الكريم تعرض نولدكه للعلاقة بين مصحف حفصة ومصحف عثمان، واتهم العلماء بأنهم اخترعوا نظرية الأحرف السبعة أو القراءات السبعة بناء على حكم عقائدي مسبق يقوم على أساس الإيمان بالأصل الإلهي للقرآن الكريم!

ص288.

يرتبط رأي المسلمين ارتباطاً وثيقاً بالمسألة التي كثيراً ما ناقشوها حول العلاقة القائمة بين رواية القرآن الرسمية ومجموعة زيد الأولى. نظراً إلى اعتبارهم الصيغتين متساويتين في القيمة، وذلك استناداً إلى الحكم العقائدي المسبق القائم على أساس الإيمان بأصل القرآن الإلهي، وبما أنَّ تفضيل الصيغة الثانية كان يجب أن يكون ذا معنى، اخترع العلماء نظرية الأحرف أو القراءات السبع، بحسب هذه

كان الأحرى بنولدكه أن يدرس مسألة الأحرف السبعة بتجرد ونزاهة قبل أن يوجه اتهاماً للعلماء باختراعها دون أن يقدم دليلاً على ذلك سوى النظرة المسبقة لديه!

● قام نولدكه بدراسة متعمقة لترتيب سور القرآن الكريم، واصطدم في

نهاية دراسته بنتائج لا تنسجم بل تعارض فكرته المسبقة، فتوقف عند النتائج متحيراً! لأنه في اعتقادي أنه ما من تفسير إلا بأن ترتيب القرآن الكريم هو من لدن حكيم حميد! لكن نولدكه فضل أن يبقى سؤاله الحائر دون جواب ص297.

الانشقاق 84، وهذا يدفع بالمرء إلى أن يتساءل متعجّباً عن سبب عدم اتباع الترتيب بشكل كامل، رغم أن ذلك كان ممكناً من دون عراقيل تذكر.

● وفي البحث ذاته حاول نولكده أن يهرب من حيرته إلى تفسير خرافي لنتيجة عصفت بنظرته المسبقة! ص298.

ولعل الدافع إلى هذه الطريقة الجديرة بالانتباه كان الخشية من إنجاز العمل على نحوٍ كامل، فيثير كماله قوى الشر المخيفة، وهذه خرافة ما تزال منتشرة لدى الشعوب البدائية.

● وعندما وجد أن عدد سور القرآن الكريم لا تختلف بين المصاحف المتعددة والمخطوطات القرآنية التي اطلع عليها أرجع ذلك إلى الصدفة لئلا يعارض نظرته المسبقة! ص299.

لا يسعنا التثبت من وجود نزعة معينة بالنسبة لمجموع عدد السور في مصحف عثمان وهذه هي الحال أيضاً بالنسبة لمصحب أُبَيّ ومصحف ابن مسعود. لذلك ينبغي اعتبار الأمر وليد الصدفة وحسب.

● وفي مناقشته لموضوع الأحرف المقطعة في أوائل بعض السور؛ قام بنقد التفسير الرقمي لهذه الأحرف، لكنه وقف حائراً أمام السر وراء كون السور المفتتحة بهذه الأحرف عددها (29) سورة فقط! ص303.

يضاف إلى ذلك أن السؤال المهم عن سبب بدء 29 سورة فقط بحروف مبهمة كهذه لم يطرح بعد.

● أدرك نولدكه أن هذه الحروف المقطعة في أوائل السور ليست من تأليف محمد! لكنه هرب إلى تفسير طفولي عابث لئلا يعارض فكرته المسبقة! مفاده أن الأحرف المقطعة رموز تدل على ملكية النسخ لأصحابها!

ص303.

الحصول على نتائج قيمة بالنسبة لتأليف القرآن. ويقول نولدكه أيضاً أن هذه الحروف ليست من وضع محمد نفسه. فسيكون من المستغرب أن يضع النبي في بداية السور التي تخاطب الناس أجمع إشارات كهذه غير مفهومة. ولعل هذه الحروف ومجموعات الحروف علاماتُ مُلْكية، وضعها أصحاب النسخ التي استخدمت في أول جمع قام به زيد، وصارت فيما بعد جزءاً من شكل القرآن

● ويبدو أن الهروب إلى القول بالصدفة أفضل ملاذ لدى نولكده للحفاظ على نظرته المسبقة! ففي مناقشته لموضوع البسملة وبحثه عن السر في حذفها من أول سورة التوبة أرجع ذلك إلى الصدفة والسهو أثناء الكتابة .

ص310.

من جهة أخرى تبدو لي المعلومات التي يزودنا بها محررو النص للتخلص من حيرتهم مغالية في الغموض والتصنع. فبقدر أكبر من البساطة والبديهية يمكننا إرجاع الأمر إلى الصدفة التي أدت إلى حذف البسملة بين السورتين في النسخة الرسمية أو النسخة التي نقلت عنها، وذلك نتيجة سهو أثناء الكتابة، أو بسبب اختفائها نتيجة

● في بعض المواطن التي ناقش فيها مسألة اهتمامات بعض الغربيين لأبي بكر بتحريف القرآن الكريم وإضافة نصوص ليست منه؛ رد نولدكه ادعاءات فايل! وتوصل في أكثر من موضع إلى إثبات صحة الآيات المشكك فيها، فقد قال في الآيات التي تتحدث عن حتمية موت النبي ﷺ ص312.

بهذا تتضح صحة الآيات القرآنية المشكَّك فيها اتضاحاً تامًّا.

● وأكد نولدكه على صدق الخليفة أبي بكر وأنه لا يتصور منه التزوير والتحريف! ص315.

المعروف. فهذه الفضيلة التي تميز بها أبو بكر فعلاً لا يمكن جمعها بسهولة مع عمله المزعوم كمزوِّر. لكن الآية لا تتناول ابن أبي بكر ولا أي شخص آخر، وهذا

● وفي رده على فايل أكد نولدكه على نفس ادعاء فايل بأن الآية الأولى من سورة الإسراء مزورة ص316.

أما انتماء الآية إلى القرآن فليس موضوع جدل. ما يُزعَم من أنها غير صحيحة لغويًّا ليس إلاّ من بنات خيال فايل. وليس من الضروري أن نعتبر في عبارة «أسرى ليلاً» حشواً فلفظ «ليلاً» قد يعني أيضاً «في ليلةٍ ما». في هذه الحال لا يمكن التخلي عن لفظ «ليلاً» شأنُه في ذلك شأن ألفاظ أخرى مثل «الليل»،

● ويتوصل نولدكه إلى حقيقة تعصف بنظرته المسبقة وتجتثها من جذورها، بأن أحداً لا يمكنه أن يأتي بمثل هذا القرآن مهما بلغ من الذكاء والبراعة! ص317.

على آيتين تشكلان نمطاً واحداً. من أراد التهرب من هذه الحجج الراجحة بأن يدخل على الخط شخصاً ماهراً في تقليد الأسلوب القرآني، سيواجه للتو صعوبات جديدة. فنحن ننتظر من محرِّف بارع كهذا أن يهتم بخلق اتصال أفضل بين الآية وما يليها وباختيار فاصلة ملائمة. ويجب بالدرجة الأولى الكشف عن الدافع إلى الإضافة. وهذا ما لم ينجح به أحد إلى الآن.

● لكنه يعود إلى الهروب مرة أخرى إلى تفسير يفرضه من بنات أفكاره

وخياله، ويقع فيما رد به على «فايل»، معتبراً أن الإسراء حدث في مخيلة النبي فتحدث عنه وكأنه حقيقة واقعة! ولكن نولدكه لم يقدم دليلاً على خياله الطفولي فيما يتصل بهذه المسألة! ص315

من أجل ان نتجنب الوقوع في هذا التناقض يمكننا الافتراض أن مخيلة النبي المثارة، التي تلامس هنا فكر الشعوب البدائية، شعرت بالحلم وكأنه خبرة حقيقية، كما أن رؤى محمد الواردة في سورة النجم 53: 6؛ سورة التكوير 81: 32 تُعرَض وكأنها خبرات حقيقية. نظراً إلى أن القرآن لا يفيدنا شيئاً آخر عن ذاك الحدث ـ

7 ـ يلاحظ الباحث أن نولدكه وجه اتهامات خطيرة غير لائقة لشخصيات لها مكانة دينية كبيرة دون أن يقدم أدلته على تلك الاتهامات! ولا ينبغي لباحث مثله أن يفعل هذا، ومن ذلك:

● اتهامه لسيدنا محمد ﷺ بأن يحمل حقادً شديداً على اليهود والمنافقين! ص317.

ضرورية. في هذه الحال لا بد لنا من أن نفترض أيضاً أن أسماء كثيرة أخرى لأعداء الإسلام قد حذفت من القرآن، على سبيل المثال من بين صفوف اليهود، والمنافقين الذين كان النبي يكنُّ لهم حقداً شديداً. لكن ما من دافع لذلك يذكر، مهما كان

لعل نولدكه اطلع على ترجمات مشوهة لسيرة سيدنا محمد ﷺ حتى توصل إلى هذه القناعة المنافية للحقيقة!

● اتهامه لسيدنا أبي هريرة رضي الله عنه بأنه مخادع مشكوك في روايته! ص312.

ذكر في اللحظة نفسها. أما مرجعية أبي هريرة الذي يرد اسمه في سلسلة

إسناد الرواية المشكوك بأمرها، والذي يقال أنه أيضاً لم يكن يعرف تلك الآية، فهي غير مهمة في هذا السياق. فليس هذا المحدث «من أقدم صحابة النبي»، فهو لم يعتنق الإسلام إلا في السنة السابعة للهجرة، ليس لكلماته حق المصداقية، وقد كشف البحث المتقدم عن خداعه أكثر من مرة.

يقتضي المنهج العلمي أن تنقد الرواية وتخضعها للدراسة في سندها ومتنها، ولا يجوز أبداً توجيه اتهام بالخداع للصحابي الجليل أبي هريرة رضي الله عنه!

● اتهام الصحابي الجليل عبد الله بن عباس رضي الله عنهما بوضع أحاديث! ص 281.

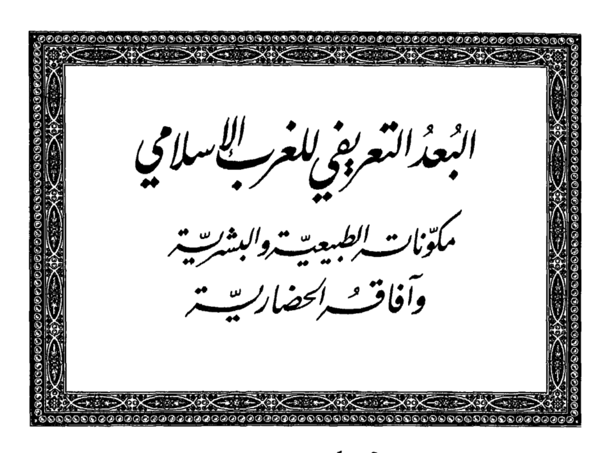
ثمة رواية في المقنع تسقط سعيداً وتضع مكانه عبد الله بن عمرو بن العاص وعبد الله بن عباس. تميّز الأول بتقواه الغيورة والنسكية، وبحفظه للحديق وقدرته على الكتابة، ويقال عنه إنه وضع مجموعة أحاديث. غير أن انتماءه إلى اللجنة

إذا أحسنا الظن قلنا: إن نولدكه يقصد أن ابن عباس رضي الله عنه روى مجموعة أحاديث! لكن اطلاعه الواسع ومناقشته للعديد من الأسانيد في غضون كتابه حري بأن يعرف الفرق بين وضع الحديث ورواية الحديث!

وبعد فإني أقر وأعترف بتقصيري، وأتوقع من أساتذتي وزملائي والمشاركين من تلامذتي في الندوة أن يصوبوا ما يرون من خطئي، ويزودوني بالمعارف التي اطلعوا عليها.

والله من وراء القصد، وصلى الله وسلم وبارك على كامل النور سيدنا محمد بن عبد الله وعلى آله وصحبه أجمعين،،،

والحمد لله رب العالمين.



البُعدُ التعريفي للغرب الإسلامي

مكوّنات الطبيعيّة والبشريّة وآفاقه الحضاريّة

د. محمّد مسعود جبران
كليّة الدّعوة الإسلاميّة

أرى من الضروري، بل من الأهمية أن أقف في بداية هذا البحث وقفة تعريفية أعرف بها، وأجلو مفهوم «الغرب الإسلامي» وأبيّن أبعاد هذا المصطلح القديم الجديد، والذي هو في تقديرنا الأدقّ والأَصح في الدلالة والتحديد، بل التعريف بهذا الفضاء المكاني والزماني من تاريخ الإسلام وحضارته، ضرورة أنّه يبرز بجلاء هويته المائزة، ويوضح آفاقه البيئية والجغرافية، ومكوناته العقدية والمذهبية والاجتماعية، ويظهر مقوماته السياسية، وخصائصه الحضارية، والمعرفية، خلال العهد الإسلامي المجيد الممتد من القرن الأول الهجري، إلى تاريخنا الحاضر.

والإضاءة التعريفية لهذا الأفق في عصوره القديمة ـ على وجازتها ـ توطئة وتمهيد وتأصيل أساسيٌّ لما سوف يليه.

وما من ريب في أنَّ هذا الموضوع فسيح الأرجاء، واسع المدى، كثير المعالم والصوى، ولكن حسبنا أن نكتفي منه في هذا البحث التمهيدي باللمحة الدالة، ويكفي من القلادة بما يحيط بالعنق ـ كما ورد في الأمثال.

وضبطاً للبحث أُشير إلى أنني سأتناول من بحره اللجيّ في هذا المقام المسائل أو المباحث الآتية:

1 ـ ضبط مصطلح «الغرب الإسلامي» وتوضيح المراد منه عند إطلاقه، وهذا هو الدال، ثم تحديد الأفق أو الفضاء الجغرافي، أو الإطار المكاني والبيئي الذي يشغله الغرب الإسلامي من خارطة العالمين العربي والإسلامي والعالمي، وهذا هو المدلول.

2 ـ ويلحق ذلك ذكر تاريخ الفتح الإسلامي، وأسلمة هذا الغرب عقدياً ومذهبياً، والالماع إلى تعريبه، وما من ريب في أنَّ هذا الموضوع، فسيحُ الأرجاء واسعُ المدى، كثيرُ المعالم والصوة، ولكن حسبنا أن نكتفي في هذا البحث من القلادة بما يحيط بالعنق كما ورد في الأمثال.

وضبطاً للبحث أُشير إلى أنّني سأتناول من بحره اللجيّ في هذا المقام المسائل أو المباحث الآتية:

1 ـ ضبط مفهوم مصطلح «الغرب الإسلامي» وهذا هو الدالُّ، وتوضيح المراد منه عند إطلاقه، ثم تم تحديد الأفق أو الفضاء الجغرافي، أو الإطار المكاني والبيئي الذي يحتله أو يشغله من خارطة العالم العربي والإسلامي والعالمي، وهذا هو المدلول.

2 ـ ذكر تاريخ الفتح الإسلامي، وأَسلمة هذا الغرب عقدياً ومذهبياً، والإلماع إلى تعريبه، وربط سنده العلمي والمعرفي بالتراث العربي الإسلامي في الشرق.

3 ـ الأفق الاجتماعي، وندرس فيه التركيبة البشرية، والأجناس الإنسانية التي عاشت، بل تعايشت في الغرب الإسلامي، وساهمت في إغناء حياته وحضارته، وذكر الديانات واللغات التي سادته.

4 ـ الأُفق السياسي والتأريخي، وهو المجال الذي نتحدث من خلاله باختصار عن الممالك والإمارات والحكومات والدول المختلفة التي هيمنت عليه بعد الفتح الإسلامي وحكمه.

5 ـ الأفق المعرفي والعلمي واللغوي الذي أسهم به الغرب الإسلامي في المجالات العلمية والأدبية المختلفة.

ولا يظننَّ ظانٌّ أننا ننطلق في تناول هذا الموضوع موضوع «الغرب الإسلامي» وآفاقه المتنوعة، والعناية بالبحث في جملة من مسائله، وتحقيق بعض نصوصه من منطلق الهوى أو العصبية المقيتة التي تجعلنا ننحاز بغير موضوعية لهذا الغرب الذي ننتمي إليه أو نعمد بعاطفية إلى ترجيحه عن الشرق الإسلامي وحضارته ومعارفه الزاخرة، إذ كلاهما ـ في نظري ـ يشهد الله ـ كالحلقة المفرغة التي لا يدرى أين طرفاها، بل هما عند التحقيق المنصف وجهان مشرقان لعملة واحدة، هي الحضارة الباذخة ـ التي صنعها الإسلام العظيم ـ والتي يدين لها العالم البشري والإنساني في أصقاع المعمورة، بالفضل.

بل إنّ من أهداف هذا البحث أيضاً أن يبرهن ببراهين عن صور التواصل المستمر والمتفاعل بين الشرق الإسلامي وغربه من خلال العلائق الدينية والسياسية والعلمية والتي لم تنقطع عبر العصور المختلفة.

لا مشاحة ـ بعد ذلك النظر الفسيح ـ أن مصطلح «الغرب الإسلامي» مصطلح قديم وحديث، قديم لأنّه ينسحب على هذا الفضاء الجغرافي ـ تاريخياً ـ منذ دخوله في الإسلام، وحديث جديد، لأنه راج بهذا التركيب بصورة عملية وفعلية بارزة خلال القرن العشرين.

في كتابات المستشرقين والمستعربين[1] كما صار معروفاً ومتداولاً بل شائعاً في كتابات الباحثين العرب والمسلمين[2] وأصحاب دور النشر[3] فيما بعد ـ الرقعة الجغرافية الواسعة الواقعة على أرض شمال أفريقيا والمطلّة على حوض البحر الأبيض المتوسط، وعلى شرقي المحيط الأطلسي والتي تعمرها البلدان والديار الإسلامية من حدود مصر الغربية، وبالتحديد حسب بعض المؤرخين المسلمين من الإسكندرية، ومروراً بأرض برقة الحمراء والجبل الأخضر وطرابلس الغرب وما يلحق بها من النواحي وأراضي الجنوب، وكلها في مشمولات ليبيا الحالية ويمتد إلى تخوم المغرب الأقصى من طنجة وسبتة وتطوان إلى بلاد السوس ومن مشمولاته فاس ومكناس والرباط والدار البيضاء، وما كان يلحق بهذا الإقليم من بلاد شنقيط التي تسمَّى حالياً «موريتانيا» وما بين هذين الأفقين من البلاد التونسية الواقعة في المغرب الأدنى، والبلاد الجزائرية الواقعة في المغرب الأوسط بمدنها المعروفة مثل الجزائر ووهران وعنابة وتلمسان.

كذلك يدخل في مصطلح «الغرب الإسلامي ـ في تقديرنا الجزر والأراضي الواقعة في جنوب أوربا والتي خضعت تاريخياً وسياسياً للحكم الإسلامي، وعمرها مسلمو الغرب الإسلامي، وظهرت فيها حضارتهم ونفوذهم مثل شبه جزيرة أيبرية المعروفة في التاريخ الإسلامي بالأندلس وهي إسبانيا

---

(1) راجع كتاب «العرب في الأندلس» لليڤي بروڤنصال، تر. دوقان قرقوط.

(2) نشير على سبيل المثال لا الحصر إلى كتاب «قضايا ثقافية من تاريخ الغرب الإسلامي ـ نصوص ودراسات» للدكتور عبد المجيد تركي، وكتاب «الموحدون في الغرب الإسلامي تنظيماتهم ونظمهم» للدكتور عز الدين عمر موسى، وكتاب «من التراث التاريخي والجغرافي للغرب الإسلامي» للدكتور ناصر الدين سعيدوني.

(3) من أبرز دور النشر التي عنيت بنشر وإصدار تراث الغرب الإسلامي والدراسات المهتمة به في مختلف الحقول المعرفية الدار المسماة باسمه «دار الغرب الإسلامي» لصاحبها الناشر الواعي الفاضل التونسي الحاج الحبيبي اللمسي.

الحالية، والتي فتحها المسلمون بمختلف أعراقهم وأجناسهم سنة (91هـ/ 709)[4] على يد طارق ابن زياد وموسى بن نصير[5] وما يلحق هذه الجزيرة المترامية بأراضيها ومدائنها العامرة من جزر البليار أو الجزر المنسية[6]، وقد عمر الفاتحون شبه الجزيرة وجزر البليار زهاء ثمانية قرون، ومثل جزيرة صقلية وما يتبعها والتي فتحها قاضي القيروان أسد بن الفرات ورجال المغرب الأدنى على عهد الأغالبة بتونس في منتصف سنة (212هـ/ 827م) وظلّت تحت السيادة الإسلامية في الغرب الإسلامي زهاء أربعة قرون، كما يندرج تحت تسمية هذا الغرب الإسلامي جزيرة «مالطا» التي فتحت أيضاً في عهد الدولة الأغلبية سنة (255هـ/ 868م) في ولاية الأمير محمد بن أحمد الملقب بأبي الغرانيق، وقد ظلت هذه الجزيرة تابعة للغرب الإسلامي إلى أن انتزعها الملك روجار النرمدي سنة (485/ 1092).

وغير خاف أَنَّ مؤرخي المسلمين وجغرافيتهم، بل كتَّابهم وأدباءهم القدامى، كانوا يطلقون على هذه الرقعة الواسعة مما أسميناه الغرب الإسلامي تسميات أُخرى مشابهة مثل «المغرب» أو «بلاد المغرب» كما يطلقون عليها تسمية «الغرب» أو «بلاد الغرب» نقرأ ذلك فيما بقي من قصيدة مالك بن المرحَّل أديب العدوتين الأندلسية والمغربية (604/ 699) دالاً به على وصف هذا الفضاء الفسيح بالمغرب، قوله في بيته اليتيم[7]:

سلامٌ على سبتة المغرب ... أُخَيَّة مكة أَو يثرب

كما تمثَّل القاضي أبو البركات البلفيقي[8] في القرن الثامن الهجري في

---

(4) راجع «تاريخ العرب في الأندلس» لخالد الصوفي.

(5) المراجع المذكورة.

(6)

(7) مالك بن المرحل أديب العدوتين: 302.

(8) راجع ترجمته في الإحاطة 2 = 143 ـ 169 ورياض الورد فيما انتهى إليه هذا الجوهر الفرد: 153.

مخاطبة العلاّمة محمد لسان الدين بن الخطيب، والتنويه بأدبه ومعارفه التي أشعت على أفق المغرب بقول الشاعر[9]:

أيتها النفس إليه اذهبي ... فحبُّه المشهور من مذهبي

أيأَسني التوبة من حبّه ... طلوعه شمساً من المغرب

وشبيه بهذا الشعر في ذكر المغرب ما كتبه في العصور المتأخرة الشيخ صالح بن حسين الكواش التونسي[10] على حواشيه على مختصر السعد عندما رحل الشيخ أبو الفيض حمدون بن الحاج من تونس قاصداً الشرق بل الحرمين الشريفين من قصيدة[11]:

يا أيُّها الفرد الذي آدابه ... ظهرت ظهور الشمس عند زوالها

لكنها مذ أشرقت من مغرب ... قامت قيامة مغرم بمنالها

ومما ورد في تسمية هذا الفضاء الحافل بـ«الغرب» ما قاله الإمام العلاّمة الأندلسي ابن حزم، يستنكر الحيف والاجحاف الذي حاق به في فضائه[12]:

أنا الشمس في جوّ العلوم منيرة ... ولكن عيبي أن مطلعي الغرب

ولو أنني من جانب الشرق طالع ... لجدّ عليَّ ما ضاع من ذكري النهب

وإنَّ رجالاً ضيعوني لضيع ... وإنّ زماناً لم أنل خصبه جدب

وقال ابن خاتمة الأنصاري مصوراً الأسى والحزن لرحيل العلاّمة أبي البركات من الغرب إلى الشرق[13]:

---

(9) نفح الطيب 4: 14 والتبيان على غير ما نسبهما المقري خطأ لابن خروف فقائلها ـ على الأصح ـ أبو القاسم بن طلحة الصقلي.

(10) فقيه من فقهاء تونس، راجع شجرة النور الزكية 1: 365.

(11) رياض الورد فيما انتهى إليه هذا الجوهر الفرد لأبي عبد الله الطالب السلمي، تحقيق الصديق الدكتور جعفر بن الحاج السلمي: 161.

(12) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة 1/1/: 145، 146، ديوان الإمام ابن حزم: 77.

(13) ديوان ابن خاتمة الأنصاري: 206 من المستدرك.

أَشمس الغرب حقاً ما سمعنا	بأنّك قد سئمت من الإقامة
وأنّك قد عزمت على طلوع	إلى شرق سموت به علامه؟
لقد زلزلت منا كلَّ عضو	بحقّ الله لا تقم القيامة

قال راوي الحكاية مشيداً بأدباء هذا الأفق وعلمائه الذين كانوا ـ ولا يزالون ـ في أمس الحادة إلى الإنصاف «فحلف أبو البركات ألا يرحل من إقليم فيه من يقول مثل هذا»[14].

كما كان يطلق على هذا الاقليم الواسع المسمّى «المغرب» أو «الغرب» في عرف القدامى اسم بلاد أو أراضي المغارب بصيغة الجمع لاتساعها وتنوعها، وتضمُّ في عرفهم ـ حسب تقسيماتهم الجغرافية ـ ثلاثة أقسام أو أجزاء: المغرب الأدنى، ويراد به عند الإطلاق طرابلس الغرب وفيها برقة شرقاً وفزان جنوباً، وأيضاً البلاد التونسية بولاياتها غرباً، ثم المغرب الأوسط وهو ما يعرف اليوم ببلاد الجزائر بشتى ولاياتها وأقاليمها من تلمسان ووهران وبجاية وقسنطينة إلى وادي مزاب، يليه المغرب الأقصى ومن مشمولاته فاس ومكناس ومراكش وسبتة ومليلية وطنجة، وأيضاً بلاد شنقيط.

والمعتمد في هذا البحث، وفي تصوّر الباحث أنَّ مصطلح «الغرب الإسلامي» وهو الأدقُّ والحديث عن حضارته وثقافته وعلومه وأعلامه سيتمحور في الفضاء الآتي:

1 ـ المغربُ الأدنى، ويشمل البلاد الطرابلسية كاملة، وهي ما تسمّى اليوم «ليبيا» والبلاد التونسية المعروفة، ويلحق بها جزيرة مالطة وجزيرة صقلية، وجزيرة بنطلاريا، لأنهما كانتا تاريخياً تحت تبعية البلاد التونسية.

2 ـ المغرب الأَوسط، والذي تمثله حالياً بلاد الجزائر بمدنها الكبرى مثل تلمسان ووهران وعنابة (بونة) وبجاية، والعاصمة الجزائر.

---

(14) نفح الطيب 5:482، رياض الورد: 160.

3 ـ المغرب الأقصى المتجسد حالياً في أراضي المملكة المغربية، ومن أقاليمه وولاياته، فاس ومكناس ومراكش وسبتة ومليلية وتطوان وطنجة، ويشمل بحكم الصلات التاريخية والسياسية ـ كما تقدم ـ بلاد شنقيط والأندلس وجزر البليار.

وهناك طائفة من الباحثين تتوسع بالإضافة إلى ذلك في محاولة بسط فضاء الغرب الإسلامي، فتدخل فيه أيضاً وسط بلاد السودان وغربها، اعتباراً لإسلامية هذين الأفقين الإفريقيين من جهة، والحكم الصلة الاجتماعية والتاريخية والتجارية القائمة بين أقطار هذه البلدان والغرب الإسلامي من جهة أخرى، وهو ما جلوته في بحثي المعنون بـ«التفاعل العقدي والحضاري بين الغرب الإسلامي وبلاد السودان» ضمن هذا الكتاب. وقد أطلق الدكتور الحبيب الجنحاني على الفضاء المغاربي الذي تعددت تسمياته المتقاربة مصطلحاً يشابه مصطلح المغرب الإسلامي» فسمّاه «المغرب الإسلامي»[15] ولكننا اخترنا مصطلح «الغرب الإسلامي» دون سائر المسميات والمصطلحات جميعاً لعدة مرجحات، منها أنه صار، في نظرنا مصطلحاً معروفاً ومتداولاً في كتابات الباحثين والدارسين الغرب والمستعربين والمستشرقين، وأيضاً في أعراف الناشرين ـ كما سبقت الإشارة.

ولأنّه مصطلح دقيق وموحّد، يجمع في مفهومه أشتات الناس المتساكنين ـ على مختلف مشاربهم وانتماءاتهم ـ في فضائه وينفي دواعي الفرقة والعصبية، وأسباب الانقسام والتمزق فهو ـ دون شك ـ أكثر دلالة على هويّة هذا الأفق، وأَصدق تحديداً لموقعه الجغرافي وانتمائه العقدي الجامع؛ فهو دالٌّ من جهة على الموقع المكاني «الغرب» الذي هو أكثر سلاسة وإيحاء من لفظ «المغرب» المقارب، والذي لا يخلو من إلباس وإيهام ببلاد المغرب الأَقصى ودولته التي هي من ضمن هذا الغرب الإسلامي، ثم إن لفظة أو مصطلح «الغرب» تأتي في

---

(15) راجع كتابه المعنون بـ«المغرب الإسلامي ـ الحياة الاقتصادية والاجتماعية» (3 ـ 4هـ ـ 9 ـ 10م).

مقابل ومواجهة مصطلح «الشرق الإسلامي»، كما يعبّر من جهة أُخرى على النسبة العقدية التي ظلت عبر العصور موضع إجماع واتفاق بين جميع المتساكنين فيه على مختلف أعراقهم وأجناسهم من بربر وعرب وأفارقة وروم.

وقد خص الله تعالى هذه البلاد الواسعة المترامية، بمغاربها الثلاثة الكبرى ومشمولاتها من الجزر الأوروبية العامرة (مالطة وصقلية والأندلس) بالطبيعة السابية المعطاءة، والموارد الأرضية والبحرية الكثيرة، والخيرات المائية والمناخية الوفيرة، البادية في سهولها ونجادها، وأجبلها ووهادها، وأبحرها وأنهرها، وكثبانها ووديانها، والظاهرة في صفاء سمائها فقد عمرت أقاليمه بالحقول الفيح للزروع والثمار، والمراعي المنبسطة للسوائم والأنعام، والمغارس المغلة لشتى الفواكه، زيادة على ما حبا الله به هذا الغرب من إشراف بلدانه كلها على شواطئ البحر الأبيض والمحيط الأطلسي، وهو المجلى الذي سطره الجغرافيون والتاريخيون في القديم والحديث، فيما وصفوا به هذا الغرب الإسلامي وخيراته، وموارد عظمة عطائه واقتصاده وتجاراته مع بلدان أُوربا ووسط أفريقيا وغربها[16]، وهو ما دعا أيضاً الأجناس والأقوام على مختلف أعراقها وأديانها ولغاتها إلى الإعجاب بعمرانه وخصب دياره، وإيثار العيش فيه، والإقامة في ربوعه الخصيبة والعمل على إعماره، وإرساء أسس الحضارة ومظاهرها في أصقاعه.

الفتح الإسلامي للغرب:

امتد الفتح الإسلامي لأقطار الغرب أو بلاد المغرب ـ كما سيتضح ـ زمناً غير قصير، شمل عهد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ واستمر

---

(16) راجع في ذلك د. حسين مؤنس «معالم تاريخ المغرب والأندلس» حسين حسني عبد الوهاب «خلاصة تاريخ تونس» عبد اللطيف البرغوثي «تارخ ليبيا الإسلامي» سلمى الخضراء الجيوسي «الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس»، محمد المنوني «الآداب والعلوم والفنون على عهد الموحدين» و«ورقات من حضارة المرنيين».

عهداً إلى أن بلغ عهد بني أُمية في القرن الثاني الهجري، ولقد لقي الفاتحون المسلمون خلال هذا الزمن الممتد رهقاً وعنتاً شديدين في نشر الدين الحنيف والتبشير بتعاليمه السمحة مما جابههم من ذوي النفوذ والعصبيات الدينية والعرقية.

وقد أجمعت كلمة المؤرخين أن الفاتح الأول لهذا الغرب هو عمرو بن العاص الذي فتح مصر أولاً سنة (21هـ/ 642)[17] وهو ما أيّده ابن أبي دينار القيرواني في كتابه المؤنس[18] ثم خرج الفاتح عمرو بن العاص من مصر بعد تأسيس الفسطاط متجهاً غرباً إلى فتح برقة، ثم فتح طرابلس الغرب سنة (21هـ/ 642)[19] وأرسل بعد ذلك قائده بسر بن أبي أرطأة إلى ودان وما يحيط بها فخضعت له في سنة (23هـ/ 643)[20] وقائده وزوج أخته نافعاً بن عبد القيس الفهري والد عقبة بن نافع للاستيلاء على فزان فانقادت له في سنة (23/ 643)[21] وقد كانت الفتوحات المذكورة على عهد الخليفة الراشد عمر بن الخطاب.

وعلى الرغم من أن الخليفة عمر بن الخطاب قد أبدى ـ كما تقول الروايات التاريخية ـ الكثير من الحذر والتحفظ بل التخوف الشديد[22] من المضي في هذا الفتح، ومواصلة السير في الجهاد فيما يلي طرابلس الغرب، ورفض ذلك ودفعه حينما استشاره عامله عمرو بن العاص، فإن خليفته في العهد الراشدي عثمان بن عفان ـ رضي الله عنه ـ اقتنع ـ عقب توليه الخلافة بالمضي

---

(17) ابن عبد الحكم «فتوح أفريقية والأندلس»: 34، تاريخ المغرب في العصر الإسلامي: «معالم تاريخ المغرب والأندلس»: 34، تاريخ العرب في الأندلس: تاريخ المغرب الكبير 2:3.

(18) المؤنس في تاريخ أفريقية وتونس: 22.

(19) فتوح أفريقية والأندلس: 36، الطاهر أحمد الزاوي، تاريخ الفتح العربي في ليبيا: 48، 49، حسين مؤنس: «فتح العرب للمغرب»: 62، حسين مؤنس «معالم تاريخ المغرب والأندلس»: «تاريخ المغرب في العصر الإسلامي»: 60.

(20) تاريخ المغرب في العصر الإسلامي: 63.

(21) معالم تاريخ المغرب والأندلس: 38 فتوح أفريقية والأندلس: 38.

(22) المصادر والمراجع المذكورة.

في تسيير حركة الجهاد لنشر الدين في ديار المغرب، والعمل على تعريبها وجعلها مناطق نفوذ اسلامية، فكلّف عبد الله بن سعد بن أبي سرح واليه على مصر بعد عمرو بن العاص، فسار في سنة (27هـ/ 648) بقوة عسكرية قوامها عشرون ألف رجل وداعية نحو الغرب[23]، كان من بينهم عدد كبير من أبناء الصحابة، ومن الطريف أن كثرة منهم كانت تسمى عبد الله فعرف هذا الجيش بجيش العبادلة، نذكر منهم على سبيل التمثيل لا الحصر عبد الله بن عمر بن الخطاب، وعبد الله بن عمرو بن العاص، وعبد الله بن الزبير، وغيرهم كما شارك فيها أيضاً عبد الملك بن مروان[24] الذي سوف يتولى حكم الدولة الأموية، ويكون فتح المغرب غاية من غاياته في الحكم على نحو ما سنوضحه.

ويذكر التاريخ من إيجابية البربر السكان الأصليين تجاه هذه الحملة أو جيش العبادلة أنهم تفاعلوا معه ومنهم قبائل هوَّارة ونفوسة ولواته، وانضموا إليه[25]، فتم بفضل تفاعلهم والتحامهم وبلائهم فتح سبيطلة من المغرب الأدنى[26] كما اتسعت الجملة المذكورة بحملة أخرى قادها في عهده عثمان الحارث بن الحكم[27].

وعلى الرغم من انشغال المسلمين في المشرق بعد ذلك بقضية الفتنة الكبرى وما انجرَّ عنها من انقسامات وصراع والتي قضى الخليفة عثمان بن عفان راعي هذا الفتح العبدلي في معمعاتها، فإن الاهتمام بمواصلة فتح المغرب ليكون مغرباً إسلامياً تأكّد من جديد في عهد الدولة الأموية التي تنبَّهت إلى أهمية المغرب الأدنى والأوسط والأقصى ودياره، فبدأ فتحه الجدّي أَولاً في العهد

---

(23) فتوح أفريقية والأندلس.

(24) معالم تاريخ المغرب والأندلس: 35.

(25) م.ن.: 35. معالم تاريخ المغرب والأندلس: 35.

(26) فتوح أفريقية والأندلس: 42، البلاذري، فتوح البلدان، 267.

(27) معالم تاريخ المغرب والأندلس: 36 تاريخ المغرب في العصر الإسلامي: 66. تاريخ المغرب في العصر الإسلامي: 69.

السفياني في الحملة الأولى بقيادة عقبة بن نافع (50 ـ 55هـ/ 670 ـ 675م) على عهد معاوية بن سفيان[28]، ففتح سبيطلة والقيروان وما إليه[29] حيث أَقام كيان دولة إسلامية مهمة نشأت على اثرها الدول الإسلامية في المغارب، وقد انتهى فتح هذا القائد في هذه الحملة إلى بلاد تلمسان في المغرب الأوسط حيث تقطن القبيلة البربرية القوية قبيلة «أوربة» من قبائل البرانس التي أسلمت تبعاً لإسلام زعيمها القوي كسيلة بن لمزم[30].

ولئن لم يحقّق عقبة بن نافع الذي شبَّ وشابَ على فتح بلدان الغرب الإسلامي منذ أن صحب والده إلى فتح فزان[31] ـ في ولايته الأولى هذه التي انتهت سنة(55هـ/ 675م) ـ الفتح كاملاً حينما عزله معاوية بن أبي سفيان بإيعاز من غريمه مسلمة بن مخلد الأنصاري والي مصر، وصاحب المطامح في حكم البلاد المغربية[32] المفتوحة بدهاء عقبة وجلد جيشه، وعيَّن مكانه واليه دينار أبا المهاجر[33]، فإنَّ الزمان سرعان ما دار دورته لينصف عُقبةَ، ويهيئ له الفرصة لمواصلة فتح بلاد المغرب بعد ذلك[34].

فقد توفي معاوية بن أبي سفيان، واعتلى بعده ولده يزيد سدة الحكم في سنة (60هـ/ 680). فأعاد عقبة إلى موقعه وإلى مهمته في فتح المغرب[35]، وسيَّر معه أَربعين ألف فارس، وبذلك بدأت ولايته الثانية سنة (62 ـ 64/ 681 ـ 683)

---

(28) م.ن: 105.

(29) راجع تاريخ ليبيا الإسلامي، وخلاصة تاريخ تونس، وورقات عن الحضارة العربية.

(30) راجع معالم تاريخ المغرب والأندلس، و«تاريخ المغرب الكبير» و«تاريخ المغرب في العصر الإسلامي.

(31) المراجع المذكورة.

(32) معالم تاريخ المغرب والأندلس: 41.

(33) م.ن: 41، 42.

(34) م.ن: 42.

(35) م.ن: 42.

فأكد خلالهما فتح المغرب الأدنى والأوسط[36]، كما اخترق بجشيه الجرار المغرب الأقصى من الشمال والجنوب مكتسحاً الجبال الوعرة إلى أن انتهى به مطاف الفتح والجهاد إلى قرية «ايغيران يطوف» في الجنوب حيث دخل بقوائم حصانه مياه المحيط الأطلسي أو بحر الظلمات، وأشهد الله مع جنوده عل جهاده في نشر الدين القويم في أرض المغارب[37].

ويحدثنا التاريخ أَنَّ هذا الفاتح قد عاد بعد ذلك إلى المغرب الأوسط، وشارك في معركة جهادية، واستشهد فيها ودفن في موضع يُسمَّى «هودة» من أرض الزاب شرقي المغرب الأَوسط سنة (64هـ/ 683م)[38] كما يحدثنا أيضاً أَنَّ الدولة الأموية في عهدها المرواني الذي أَعقب عهدها السفياني جيشت الجيوش أيضاً، وأرسلت الحملات من أجل ترسيخ أسلمة الأقطار والبلدان المغاربية وتعريبها، وإلحاقها بنفوذ الحكم الأموي، فكان ضمن تلك الحملات في عهد الخليفة عبد الملك بن مروان الذي شارك نفسه في جيش العبادلة[39] حملة زهير ابن قيس في سنة (69هـ/ 688)[40] وحملة حسان بن النعمان (71هـ ـ 85هـ/ 690 ـ 704)[41] وهي الحملة التي استقرت بها دعائم الإسلام، وتأصلت بها دعائم العربية في الغرب الإسلامي.

وما من ريب في أنَّ الغرب الإسلامي قد اكتسب بتلك الموجات المظفرة المتتابعة من الفتح، من لدن جيوش عمرو بن العاص ورجال الجيوش الإسلامية الأخرى في عهد الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه ـ إلى عهد عبد الملك بن مروان طابعه الإسلامي والعربي، والذي توثق وتمكن بل تأثَّل على أيدي الفاتحين

(36) معالم تاريخ المغرب والأندلس: 43.
(37) م.ن.
(38) تاريخ المغرب في العصر الإسلامي: 140.
(39) البلاذري: 267، تاريخ المغرب في العصر الإسلامي، 68، 69.
(40) تاريخ المغرب في العصر الإسلامي: 147.
(41) م.ن.

من العلماء والدعاة وحملة العلم الإسلامي الذين بذلوا جهوداً كبيرة بعد مرحلة الفتح ـ كما سوف نبنيه عند الحديث عن تعريب هذا الأفق وتوثيق سنده العلمي.

ولا بدَّ من الإلماع، بل الحديث الموجز عن التركيبة البشرية والأجناس الإنسانية المختلفة التي سكنت الغرب الإسلامي والديانات واللغات التي سادته قبل دخول الإسلام وفتحه، وبقيت قارة في ظله وظلّ حضارته. فمن الأجناس البشرية القديمة والبارزة التي عرفها قبل الفتح وبعده من المغرب الأدنى طرابلس الغرب إلى المغرب الأقصى وما إليه جنس البربر الذي استوطن سهوله وحباله ووهاده ونجاده من أقدم العصور، ولفظ «البربر» ـ كما دلّت عليه المعاجم والتعاريف، أفاد في دلالاته المتعدّدة التوحش والتبدي والجفاء، نعتاً لقساوة عيش هذا الجنس وحياته الشديدة، كما أَفاد أيضاً غرابة كلام هذا الجنس وغموضه بالنسبة للفاتحين العرب، وقد أورد ابن خلكان في وفياته أن أفريقش بن صيفي الحميري العربي لما غزا أفريقية، وسمع كلام أهلها لم يفهمه، فقال لهم «ما أكثر بربرتكم» فسموا بربراً[42] كذلك أورد عبد الرحمن بن خلدون في تاريخه هذا الخبر الذي يستنتج منه أن أصل التسمية لغوي، نجم عن غرابة ما سمعه ذلك العربي من الأصوات الغامضة التي أسماها بربرة، وسمى أصحابها بها[43]، أما معنى الوحشية والجفاء فقد ورد ـ كما يذكر المؤرخون ـ عن الرومان والإغريق في عصور قديمة ليميزوا الأجناس الغريبة عن الحضارة والثقافة الهيلينية[44].

كما أطلق على الجنس نفسه تسمية أُخرى هي «أمازيغ» الدّالة على الإنسان الحرِّ الشريف[45]، وبالرغم من شيوع هذه التسمية في الكتابات الحديثة

(42) وفيات الأعيان 128.

(43) العبر 6: 97.

(44) راجع «معالم تاريخ المغرب والأندلس»، تاريخ المغرب العربي.

(45) راجع م.ن.

والمعـاصرة فإن دلالـة اللفظ الأصلية لا تعني ـ كمـا هو معـروف ـ إلا طـائفـة أو مجموعة محدودة من جنس البربر وهم الأشراف وحدهم[46]، وقد اختلفت الكلمة في القديم والحديث في مردِّ أصول البربر، إذ نسبهم هيردوت إلى الطـرواديين الذين طـردوا من طـروادة بعد أن دمّرهـا الإغريق ونسبت رواية إغريقية أخرى البربر إلى مدينة مسينا[47] وذهب آخرون إلى القول إن سكان شمال أفريقيا القدامى هم الليبيون والجيتـوليـون وأن هرقل سيّر إلى هذه المنطقة عناصر أرمينية وميدية وفارسية من إسبانيا، فاختلط الميديون والأرمن مع الليبيين، بينما تداخل الفرس مع الجيتوليين فنتج عن هذا الاختلاط جنس البربر[48] ومن الباحثين من أرجع أصولهم إلى الكنعانيين المهاجرين من فلسطين، وذهب غيرهم في رد نسبهم المشرقي إلى أَبعد من ذلك حينما ذكر أن أصولهم هندية[49].

وأَشار اللواء محمود شيت خطاب ـ رحمه الله ـ إلى وجود سكان أصليين في هذا الأفق استقروا فيه قبل الفتح الإسلامي سمّاهم الأفارقة، قال «وهم أهل البلاد الذين اختلطوا بالروم ـ من غير البربر ـ فأصبحوا من المولدين، ودخلوا في خدمتهم، واصطبغوا بالحضارة الرومانية، كما اعتنقوا المسيحية»[50] واستطرد قائلاً «ورغم أن الكثيرين من الأفارقة اعتنقوا الإسلام؛ فإن أكثرهم ظلوا يتكلمون لغة خاصة بهم، وربما كانت مزيجاً من اللاتينية والبربرية، أو لهجة محلية»[51].

---

(46) م.ن.

(47) م.ن.

(48) م.ن.

(49) م.ن.

(50) راجع العبرلابن خلدون: وبحث اللواء محمود شيت خطاب «سكان المغرب العربي في أيام الفتح الإسلامي».

(51) م.ن.

كذلك كان من سكان هذه الأقاليم في أيام الفتح الإسلامي السودانيون، أي الزنوج الذين تربطهم بهذه الأقاليم روابط تاريخية أزلية من الناحية الجغرافية والاجتماعية[52] ومن هؤلاء السكان الموجودين في أيام الفتح وبعده من قدم من أوروبا أي من الشمال وهم من يسمون الروم والإفرنج.

وغير خاف أن الجنس العربي ـ على مختلف قبائله وبطونه ـ قد دخل إلى الغرب الإسلامي عبر هجرات كثيرة ومتعددة، كان أوائلها مع الفاتحين في القرن الأول والثاني الهجريين، ثم تتالت هجرات العرب بعد ذلك في طالعة بلج بن بشر في القرن الثاني الهجري سنة 125هـ[53] وفي غزوة بني هلال وبني سليم في القرن الخامس الهجري ثم تتابعت متفرقة بعد ذلك على مستوى أفراد ومستوى جماعات[54].

وأخيراً فلا ننسى ذكر طائفة بل مجموعات عرقية قليلة دخلت في نسيج سكان الغرب الإسلامي، وكان لها دورها في الحياة العامة وبخاصة العسكرية منها، وهي جماعة الغز أو الأغزاز الذين دخلوا طرابلس الغرب سنة (1569 ـ 1173) مع قراقوش مملوك تقي الدين أخي صلاح الدين الأيوبي، ثم توالى دخولهم من مصر فوصلوا إلى المغرب الأقصى في خلافة يوسف بن عبد المؤمن، ثم دخلوا في الجيش على عهد المنصور الموحدي حيث تمتعوا في عهده بمزايا عسكرية واجتماعية كثيرة[55].

وكما سكنته أجناس بشرية مختلفة، وأعراق إنسانية متباينة، سكنته أيضاً ـ منذ أقدم العصور ـ أديان سماوية، انتشرت فيه قبل ظهور الإسلام، واعتنقها

---

(52) م.ن.

(53) في الأَدب الأندلسي للدكتور الداية: 21.

(54) راجع ورقات عن الحضارة العربية بأفريقية، الاستقصا في أخبار المغرب الأَقصَى

(55) راجع المعجب: 256، والاستبصار: 111، البيان والمغرب، 3:180، الموحدون في الغرب الإسلامي: 225، 226.

البربر والأفارقة وأعاجم الروم، فقد عرفت هذه الأقاليم الديانة المسيحية[56]، والديانة اليهودية[57]، بله الوثنية[58].

كذلك تكلّمت تلك الأجناس والأعراف بلغات ولهجات متعدّدة ومتباينة مثل اللغة الرومية اللاتينية واللغة العربية[59] وبعض اللغات الأفريقية[60] والحقُّ أن الدين الإسلامي القيم ـ قد غلب في ظل حياته الحضارية المتميزة خلال القرون المتطاولة ـ كل دين سواه، كما أَنَّ لغته العربية المتميزة بسعتها وغناها قد هيمنت على سائر اللغات واللهجات في الغرب الإسلامي.

تعريب الغرب الإسلامي وتوثيق سنده العلمي:

لقد كان هذا الغرب كما تقدم يتكلم بعض اللغات البربرية والمحلية الأخرى والعبرية وغيرها، وعندما فتح المسلمونِ من العرب هذه الأقطار ونشروا الدين الإسلامي الحنيف في ربوعها، كان من اللازم نشر لغة القرآن الكريم، وتعريب ألسنة السكان الذين دخلوا في دين الله أفواجاً بلسانه المبين، وتعميم لغة الضاد في الأقاليم والأمصار، وقد قام بذلك الدور الإيجابي الفاتحون من الصحابة والتابعين ـ كما تقدّم ـ ثم تأصَّل ذلك الدور التعريبي بمن جاء بعدهم من العلماء الذين حلّوا بالغرب الإسلامي للدعوة والإقراء والتدريس، ونشر الثقافة العربية والإسلامية، ونذكر منهم في هذا المقام ـ على سبيل التمثيل لا الحصر ـ اسماعيل بن أبي المهاجر وعبد الرحمن بن رافع التنوهي، وإسماعيل ابن عبيد الأنصاري وعبد الله بن يزيد المعافري المعروف بالجبلي، وجلُّهم كان من العلماء

---

(56) راجع كتاب: «اسبانيا في تاريخها ـ المسيحيون والمسلمون واليهود» لأميركو كاسترو، وكتاب «تاريخ ليبيا الإسلامي»، للبرغوثي وكتاب «خلاصة تاريخ تونس» لحسن حسني وكتاب «المغرب عبر التاريخ» وكتاب« الحضارة العربية الإسلامية».

(57) راجع المراجع المذكورة و«التكوين العنصري للشعب الأندلسي» و«تاريخ النصارى في الأندلس».

(58) (59) (60) المراجع المذكورة.

ومن التابعين[61] بيد أن المتأمل في طبيعة التعريب للغرب الإسلامي وتوثيق سنده العلمي والمعرفي مع الشرق وعلمائه، يلحظ أَن هذا الشأن لم يأخذ طابعاً أو شكلاً واحداً، وإنما أخذ أشكالاً مختلفة، منها شكل التلقي المذكور الذي تم على أيدي الصحابة الفاتحين والتابعين المهاجرين إليه من الشرق، ومنها ما تأصل بعد ذلك بمساعي أهل هذا الغرب من العلماء والفقهاء والأدباء الذين ارتحلوا في سبيل التعريب وتوثيق سندهم العلمي والأدبي والمعرفي، ثم تطور هذا الأخذ وشكله إذ كان في البداية مقصوراً على التلقي والتحصيل، ثم انتهى بتبحر المغاربة في العلوم والفنون إلى المشاركة والإثراء، وانتهى بعد ذلك إلى العطاء والمناقدة.

من الرعيل الأول من أعلام المغرب الأدنى الذين اجتهدوا في الرحلة وربط السند العلمي مع المشرق وتوثيقه مع علمائه وأعلامه؛ من طرابلس الغرب (ليبيا) يبرز:

1 ـ الفقيه علي بن زياد شيخ المغرب، فقد رحل إلى المشرق وسمع من مالك بن أنس وسفيان الثوري والليث بن سعد وابن لهيعة ومن كان في طبقتهم، ثم عاد إلى وطنه وإلى تونس حيث نشر المذهب المالكي وما أخذه عن أولئك الأعلام، ومن المعروف أن ابن زياد من أعلام القرن الثاني، إذ توفي عام 183هـ[62].

2 ـ والفقيه حبيب بن محمد الطرابلسي الذي سمع من الإمام مالك ومن أُستاذه أبي سليمان كما أنَّه روى عن أبي مسلم العجلي ووثَّقه[63].

3 ـ وأبو خزيمة إبراهيم بن حماد البرقي، وهو خولاني النسب من قبائل برقة، فقد روى عن أبي يونس البرقي.

4 ـ وأبو سليمان محمد بن معاوية الحضرمي الطرابلسي معدود من أصحاب

---

(61) حسن حسني عبد الوهاب: «ورقات عن الحضارة العربية بأفريقية».

(62) راجع محمد الفاضل ابن عاشور في «المحاضرات المغربيات» و«أعلام الفكر الإسلامي» وحسن حسني عبد الوهاب في «ورقات عن الحضارة العربية بأفريقية».

(63) تاريخ ليبيا الإسلامي: 302.

الإمام مالك وتلاميذه، وسمع منه ثلاثة أجزاء من موطئه[64].

5 ـ ومحمد بن عبد الحميد بن معطير النفوسي من فقهاء المذهب الإباضي الذي رحل إلى البصرة في القرن الثاني الهجري واتصل بالفقيه الإباضي المشهور أبي عبيدة[65].

ومن تونس يبرز الفقيه خالد بن أبي عمران التجيبي[66] وعبد الرحمن بن زياد بن أنعم المعافري[67] ومن علماء المغرب الأوسط الذين ضربوا أكباد الإبل من أَجل توثيق السند العلمي مع الشرق وعلمائه وأعلامه نذكر أبا الفضل عطية الطبني الذي سافر إلى بغداد وسمع بها الحديث[68].

ونذكر من علماء المغرب الأقصى الذين عملوا على ربط السند العلمي مروان بن عبد الملك المعروف بابن سنجون اللواتي الطنجي، وهو أحد كبار الفصحاء الحفاظ، الذي رحل إلى الشرق لتوثيق السند العلمي مع أعلامه الأجلاء، فأقام سبع عشرة سنة في ربوعه، وذكروا أنّه «لم يدخل إلى الشرق حتى حفظ أربعة وثلاثين ألف بيت من أشعار الجاهلية»[69] وفي ذلك توكيد لصحة حفظه وروايته واهتماماته اللغوية والأدبية. ونذكر ابن حزم قاسم بن ثابت العوفي السرقسطي المتوفى عام (302/ 914) قيل إنه رحل إلى الشرق. ويحيى بن يحيى الليثي الذي رحل إلى المدينة المنوّرة وتتلمذ للإمام مالك بن أنس، وأخذ عنه كتابه الموطأ، ورحل أيضاً إلى مصر وأخذ من أجلّة علمائها ثم رجع إلى وطنه الأندلس ونشر ما أفاد من العلم[70].

---

(64) تاريخ ليبيا الإسلامي: 302.
(65) م.ن: 303.
(66) ورقات عن الحضارة العربية بأفريقية 1: 40، 41.
(67) م.ن. 1: 40 ـ 41.
(68) موجز التاريخ العام للجزائر: 394.
(69) راجع عبد العزيز بن عبد الله في مقالة «اللغويون أو علماء العربية في المغرب» مجلة الأكاديمية المغربية ع3 س1986.
(70) نفح الطيب 2 = 217.

وقد كان مثل يحيى نفر كثير من أَعلام الأندلس أفادوا ما أفاد ورجعوا إلى الأندلس بما عاد، أوردهم المقري في نفح الطيب[71].

وقد عرفت تلك الدول والسلطات والحكومات بما عرفت به الدول الإسلامية المتحضّرة في الشرق عهدٌ من النظم الإدارية المحترمة والمؤسسات المعتبرة مثل نظام الخلافة والإمارة، ومثل نظام الوزارة والكتابة ونظام القضاء والحسبة ونظام المالية والضرائب والجبايات وغيرها من المؤسسات التشريعية والتنفيذية، زيادة على المؤسسات العسكرية والرقابية[72].

مظاهر الحضارة والعمران في الغرب الإسلامي:

لقد برز الكثير من المظاهر الحضارية المادية والعمرانية، والمعرفية والعلمية والأدبية في أقطار الغرب الإسلامي في ظلال تلك الدول التاريخية والسياسية الكبرى، والأسر الحاكمة المختلفة التي سبقت الإشارة إليها، وألمحنا إلى عهودها وأزمانها خلال العهد الإسلامي.

وهذه المظاهر المادية والحضارية والمعرفية العلمية تتواشج وتترابط مجتمعة لتشكل مع الحضارة الإسلامية في الشرق ـ كما ذكرنا ـ وحدة واحدة متكاملة، هي المعروفة عند المسلمين، ولدى غيرهم بالحضارة الإسلامية.

وقبل أن أعرض للحديث عن تلك المظاهر المادية والمعرفية الباذخة في الغرب الإسلامي، أَرى من المستحسن والمفيد أَن أبدأ بذكر بسطة تعريفية عن

(71) م.ن 2 = 213.

(72) راجع في ذلك عبد اللطيف البرغوثي «تاريخ ليبيا الإسلامي» وحسين حسني عبد الوهاب «خلاصة تاريخ تونس» و«ورقات عن الحضارة العربية بأفريقيا»، حبيب الجنحاني «المغرب الإسلامي» محمد الفاضل ابن عاشور «ومضات فكر» عثمان الكعاك «موجز التاريخ العام للجزائر»، محمد علي ديوز «تاريخ المغرب الكبير» يحيى بو غريب «تاريخ الجزائر» إبراهيم حركات «المغرب عبر التاريخ» الناصري «الاستقصا لأخبار المغرب الأقصى».

العواصم والأمصار والمدائن الكبرى التي ظهرت في ربوعها تلك المظاهر الحضارية الراقية.

نذكر من العواصم الحضارية الكبرى في المغرب الأدنى مدينة طرابلس الغرب الواقعة في الشمال الغربي من أرض ليبيا، وهي مدينة إسلامية تاريخية افتتحت سنة إحدى وعشرين للهجرة، ونشأت فيها دول وممالك، وامتازت بما تأسس فيها من معالم ومظاهر حضارة، وقد أثنى عليها المؤرخون والرحالة بما يزكي قيمتها الحضارية، قال البكري: «وعلى مدينة طرابلس سور صخر جليل البنيان، وهو على شاطئ البحر، ومبنى جامعها أحسن مبنى، وبها أسواق حافلة جامعة، ومرساها مأمون من أكثر الرياح، كثيرة الثمار والخيرات ولها بساتين جليلة في شرقيها»[73].

وذكرها المقدسي بقوله: «وطرابلس مدينة كبيرة على البحر مسوّرة بحجارة وجبل، لها باب البحر وباب الشرق وبابُ الجوف وباب الغرب، شربهم من آبار وماء المطر، كثيرة الفواكه والانجاص والتفاح والألبان والعسل واسمها كبير»[74].

وقد ذكروا إلى جانب هذه المدينة مدناً أخرى مثل اجدابية وسرت، وصبرة قال المقدسي «واجدابية عامرة بنيانهم حجارة على البحر، وشربهم من الأمطار، وسرت كذلك، ولهما بواد وشعارى، وصبرة في بادية وهي حصينة بها نخيل وتين، شربهم من ماء المطر»[75].

ومن المدن الملحقة بطرابلس الغرب (ليبيا) في التاريخ الإسلامي برقة وفزان وسرت واجدابية وأوجله ومصراته وساحل آل حامد وبنغازي[76]

---

(73) البكري «المسالك والممالك» 2 = 653.

(74) المقدسي أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم 224.

(75) المقدسي: «أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم».

(76) راجع البرغوثي «تاريخ ليبيا الإسلامي»، وأحمد مختار عمر «النشاط الثقافي في ليبيا».

ومن مدن المغرب الأدنى الكبرى تونس التي وصفها ابن حوقل من أعيان القرن الرابع الهجري بقوله «مدينة تونس وهي مدينة أزلية ذات مياه جارية قليلة، والانتفاع بها كثير، والعائدة إلى أربابها صالحة، وهي خصبة في ذاتها، متسعة بغلاتها»[77] قال: «وكان اسمها في قديم الزمان ترشيش، فلما أحدث فيها المسلمون البنيان، واستحدثوا البساتين والحيطان، سميت تونس وهي مصاقبة لقرطاجنة، المشهور أمرها بالطيب وكثرة الفواكه وحسنها، وجودة الثمار، وصحة الهواء، واتساع الغلات»[78].

وقال البكري في وصفها ووصف جامعها ومؤسساتها الحضارية المتنوعة «وجامع تونس رفيع البناء» مطل على البحر، ينظر الجالس فيه إلى جميع جواريه، ويرقى إلى الجامع من جهة الشرق على اثنتي عشرة درجة، وبها أسواق كثيرة، ومتاجر عجيبة، وفنادق وحمامات، ودور المدينة كلها رخام بديع»[79].

ويلحق بتونس من المدن الحضارية المهدية التي بناها الخليفة الفاطمي الأول عبيد الله المهدي، وقد وصف المقدسي هذه المدينة ـ في كتابه أحسن التقاسيم ـ بعد زيارته لها «والمهدية على البحر مسوّرة بالحجر والجبل، شربهم من آبار وجباب ماء المطر، هي خزانة القيروان، ومطرح صقلية ومصر، عامرة آهلة، ومن أحبّ أن ينظر إلى القسطنطينية فلينظر إليها»[80].

ومما يلحق بتونس مدينة القيروان، والحق أنها الأصل في تأسيس المدائن الإسلامية بهذه البلاد، فقد فتحها الفاتح عقبة بن نافع بأمر معاوية بن أبي سفيان عام (49هـ/ 669م) وهي التي خاطب عقبة في أحراشها السباع والهوام والحيات بقوله «أيتها الحيّات والسباع نحن أصحاب رسول الله ـ ﷺ ـ ارحلوا عنا إنا

(77) ابن حوقل «صورة الأرض».

(78) م.ن.

(79) البكري: «المسالك والممالك» 2 = 697.

(80) المقدسي: «أحسن التقاسيم» = 226.

نازلون، ومن وجدناه بعد ذلك قتلناه، فنظر الناس في ذلك اليوم إلى السباع تحمل أشبالها، والذئاب تحمل أجراءها، والحيات تحمل أولادها، فأسلم كثير من البربر، واختط عقبة موضع المسجد،ودار الإمارة، واختط الناس معه حولهما»[81].

وقد وصف عبد الواحد المراكشي ما كانت عليه هذه المدينة الإسلامية فقال: «وكانت القيروان في قديم الزمان منذ الفتح إلى أن خربتها الأعراب، دار العلم بالمغرب إليها ينسب أكابر علمائه، وإليها كانت رحلة أهله في طلب العلم»[82].

ومن المعروف تاريخياً أن جزيرة صقلية كانت بالرغم من وجودها وتبعيتها الجغرافية لأوربا ـ محكومة بالدولة الأغلبية في تونس خلال القرن الثاني الهجري وقد نشأت فيها حضارة إسلامية زاهرة، تعد امتداداً لحضارة الغرب الإسلامي[83]، ومن أهم المدن والحواضر التي ازدهرت فيها تلك الحضارة في صقلية «بلرم» وقوصرة ومازرة ولنبدوشة ونموشة ونوطس وشكله[84].

ومن المدن الشهيرة الكبيرة التي ظهرت في المغرب الأوسط ضمن الغرب الإسلامي وعبر تاريخه مدينة «بجاية» حلاّها الإدريسي من علماء القرن السادس بقوله: «ومدينة بجاية في وقتنا هذا مدينة المغرب الأوسط، وعين بلاد بني حماد، والسفن إليها مقلعة، وبها القوافل منحطة، والأمتعة إليها براً وبحراً مجلوبة، والبضائع بها نافقة، وأهلها مياسير تجار، وبها من الصناعات والصنائع

(81) راجع ابن عبد الحكم: «فتوح مصر وأخبارها» 1 = 196.

(82) عبد الواحد المراكشي: المعجب في تلخيص أخبار المغرب: 28.

(83) راجع د. عزيز أحمد، تر. أمين توفيق الطيبي «تاريخ صقلية الإسلامية» الأمير شكيب إرسلان «تاريخ غزوات العرب»، إحسان عباس «العرب في صقلية».

(84) راجع تاريخ صقلية الإسلامية للدكتور عزيز أحمد، وورقات عن الحضارة العربية بأفريقية للأستاذ حسن حسني عبد الوهاب ميكائيل أماري «المكتبة العربية الصقلية».

ما ليس بكثير من البلاد، وأهلها يجالسون تجار المغرب الأقصى وتجار الصحراء، وتجار المشرق»[85].

ومن مدن المغرب الأوسط مدينة تلمسان وهي من المدن التاريخية القديمة، وقد وصفها الجغرافي الإدريسي خلال القرن المذكور في تاريخها الإسلامي فقال: «إن لها نهراً يأتيها من جبلها المسمّى بالصخرتين، وأن هذا الوادي يمر في شرقي المدينة، وعليه أرجاء كثيرة، وما جاورها من المزارع كلها سقي، وغلاتها مزارعها كثيرة، وفواكهها جمّة، وخيراتها شاملة، ولحومها شحمية سمينة، وبالجملة إنها حسنة لرخص أسعارها، ونفاق أشغالها ومرابح تجاراتها»[86].

ومن المدن المهمة في المغرب الأوسط الجزائر وهي كذلك مدينة تاريخية أزليّة، مزدهرة بالعمران والتجارة والعلم ويلحق بها من المدائن العامرة بالحياة والحضارة بونة «عنابة» و«قسنطينة» و«سطيف» و«ميلة» و«القلعة» قلعة بني حماد، وأرض الزاب، و«مقرة»[87].

ومن المدائن الإسلامية الزاهرة في التاريخ الإسلامي بالمغرب الأقصى ضمن آفاق الغرب الإسلامي مدينة فاس العامرة التي تأسست في سنة (193هـ)، لتكون من عواصم الإسلام الكبرى في نشر العلم والمعرفة والحضارة المادية والمعنوية القيمة خلال عهود المرابطين والموحدين وبني مرين ومن جاء بعدهم. ومما وصفت به هذه العاصمة العلمية «ونهرها كبير غزير الماء عليه أرحية كثيرة، وهي مدينة خصبة مفروشة بالحجارة، أحدثها إدريس بن إدريس»[88] ونعتها المقدسي مشيراً إلى عدوتيها العامرتين اللتين تتكون منهما قال

---

(85) الإدريسي، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق.

(86) الإدريسي م.ن.

(87) راجع د. نقولا زيادة في كتابه «مدن عربية» وعثمان الكعاك «موجز التاريخ العام للجزائر».

(88) المقدسي «أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم: 229، 230.

فاس: «بلدان جليلان كبيران، كل واحد منهما محصّن، بينهما وادٍ جرَّار، عليه بساتين وأرحية، وقد استولى على أحدهما الفاطمي، وعلى الآخر الأموي»[89].

ومما ذكر المراكشي في بيان قيمتها وفضلِها وشبهها بحاضرة الدولة العباسية قوله «وما زلت أسمع المشائخ يدعونها بغداد المغرب، وبحق ما قالوا ذلك، فإنه ليس بالمغرب شيء من أنواع الظرف واللياقة في كلِّ معنى، إلا وهو منسوب إليها، وموجود فيها ومأخوذ منها، لا يدفع هذا القول أحد من أهل المغرب»[90].

ونذكر من المدائن الشهيرة المعروفة بالخيرات والأفضال في المغرب الأقصى مدينة مراكش أو المدينة الحمراء عاصمة الدولة المرابطية، ولها ذكر سياسي واجتماعي وثقافي خلال العهد المرابطي والموحدي والمريني والوطاسي والعلوي، فقد اتخذت عاصمة ملك، وموطن حاشية ورئاسة وسلك. وعرفت بأنها دار العلم والعلماء، وموئل العارفين والصلحاء، ومجمع الأدباء والفضلاء، قال ابن الخطيب في وصفها «ذات المقاصير والقصور، وغابة الأسد الهصور، وسدّة الناصر والمنصور بعدت عن المراكز دارتها، وجرت على قطب السياسة إدارتها، وسحرت العيون شارتها، وتعبد الإباءة إشارتها» ثم قال «زيتها الزمن يعصر وخيرها» يمدّ ولا يقصر، وفواكهها لا تحصى ولا تحصر»[91].

وتشابه مراكش في الفضل والبهاء مدينة مكناس أو مكناسة الزيتون، وتقع وسطاً بين مدينة فاس ومدينة رباط الفتح، ونختار في التعريف بها وتحليتها ما حرّره وحبّره فيها كاتب الأرض إلى يوم العرض محمد لسان الدين بن الخطيب، قال: «مدينة أصيلة وشعب المحاسن وفصيلة، فضلها الله ورعاها، وأخرج منها ماءها ومرعاها، فجانبها مريع، وخيرها سريع، ووضعها له ـ في فقه الفضائل ـ

(89) م.ن.

(90) عبد الواحد المراكشي «المعجب في تلخيص أخبار المغرب»: 443، 444.

(91) معيار الاختيار في ذكر المعاهد والديار: 162، 163.

تفريع، عدل فيها الزمان، وانسدل الأمان، وفاقت الفواكه فواكهها، ولا سيما الرمان، وحفظ أقواتها الاختزان ولطفت فيها الأواني والكيزان، واعتدل للجسوم الوزان»[92].

ومن المدن الشهيرة في المغرب الأقصى مدينة تطوان ومدينة سبتة التي كانت تسمى لكثرة العلوم والعلماء فيها من الأصلاء والطارئيين من الأندلس بصرة المغرب، وقد عرفت بازدهار الأدب واللغة والنحو فيها[93] ومدينة رباط الفتح ومدينة سلا وطنجة، وسوس العالمة[94]، كما ينبغي ألا ننسى ذكر بلاد شنقيط التي كانت من مشمولات المغرب الأقصى وهي بحسب التسمية الحديثة بلاد موريتانيا[95].

ومن المعلوم أنَّ شبه جزيرة أيبريا، المعروفة في التاريخ الإسلامي بـ«الأَندلس» والتي عمرها المسلمون على مختلف أَعراقهم وانتماءاتهم زهاء ثمانية قرون، تابعة جغرافياً وتاريخياً لفضاء الغرب الإسلامي ـ حسبما تقدم ـ كما أنها حكمت في بعض عهودها بحكومات من المغرب الأَقصى الذي تربطه بها وشائج قوية ومختلفة، ولقد ازدهرت مظاهر الحضارة الأَندلسية المتنوعة ونمت وتألقت في عدة مدن وحواضر مثل غرناطة وأشبيلية ومالقة وبطليوس وقرطبة التي قال فيها الشاعر واصفاً أهم خصائصها[96]:

بأربع فاقت الأَمصار قرطبة ... منهن قنطرة الوادي وجامعها

هاتان ثنتان والزهراء ثالثة ... والعلم أعظم شيء وهو رابعها

---

(92) معيار الاختيار في ذكر المعاهد والديار: 165.

(93) راجع محمد بن تاويت «تاريخ سبتة» ومحمد بن القاسم السبتي «اختصار الأخبار عما كان بثغر سبتة من سني الآثار»، ومجلة كلية الآداب بتطوان «سبتة التاريخ والتراث».

(94) راجع إبراهيم حركات «المغرب عبر التاريخ».

(95) راجع كتاب «الوسيط في أخبار شنقيط». وخليل النحوي «موريتانيا المنارة والرباط» محمد يوسف مقلد، شعراء موريتانيا القدماء والمحدثون.

(96) راجع أحمد المقري «نفح الطيب في تاريخ الأندلس الرطيب».

وقد وصفت قرطبة في كتب التاريخ بأنها «مدينة العلم» كما وصفت أشبيلية بأنها «مدينة الفن» بحيث إنه إذا توفي عالم في إشبيلية بيعت مكتبته في قرطبة، وإذا توفي فنان في قرطبة بيعت آلاته وأدواته في إشبيلية[97].

ومن مدنها الزاهرة بالطبيعة الساحرة، والمعروفة بأنها معهد للعلم والعلماء، والأدب والأدباء مدينة مالقة التي وصفت بقول ابن الخطيب «وما القول في الدرّة الوسيطة، وفردوس هذه الوسيطة؟ أَشهد لو كانت سورة لقرنت بها حذقة الإطعام، أو يوماً لكانت عيداً في العام، تبعث لها بالسلام مدينة السلام، وتلقي لها يد الاستسلام محاسن بلاد الإسلام»[98].

وقد أجمعت كتب التاريخ والجغرافية والأخبار على أنَّ تلك المدائن والعواصم والبلدان من ديار الغرب الإسلامي عمرت ـ في عصور الإسلام ـ باعتبارها مدائن حضارة ومدنية بما تعمر يد العواصم الحضارية الكبرى من العمائر والقصور والمباني والحصون والقلاع والأَسوار والجوامع والمساجد والمدارس والمستشفيات والمارستانات وما يتطلبه عيش ساكنيها على مختلف مشاربهم من دور عبادة ومساجد وكنائس وبيع ومن شوارع فسيحة نظيفة، وحدائق وبساتين ومونقة، وأسواق ودكاكين عامرة.

فهناك قصور الحكام والخلفاء والسلاطين بما تعج به من أبهة الملك، وبذخ الحياة ووجاهة الساسة والوزراء، وبالمجالس العلمية والأدبية التي كان يغشاها كبار الفقهاء والعلماء والأدباء والظرفاء، ويكفي أن نذكر منها في تونس قصر الرباط بسوسة والقصر الأبيض وقصر الفتح وقصر الصحن[99].

---

(97) راجع «نفع الطيب» للمقري، و«الكتب والمكتبات في الأندلس» للدكتور مفتاح دياب.

(98) مكرر معيار الاختيار في ذكر المعاهد والديار: 27.

(99) راجع «ورقات عن الحضارة العربية بأفريقية» و«خلاصة تاريخ تونس» لحسن حسني عبد الوهاب.

وفي صقلية قصر العزيز وقصر جعفر المقرّان الخاصان بالأمراء الكلبيين، وقصر القبة وقصر المنصورية وقصر الفوارة[100]، وفي الجزائر فإن أعظم قصر هو قصر «المستوو» بلاط الملوك الزبانيين بتلمسان، «كان من أجمل القصور الإسلامية وأبهاها، جديراً بدولة عظيمة كدولة الزبانيين»[101]. وفي المغرب والأندلس عرفت قصور كثيرة للدول والممالك التي حكمتهما مثل قصور أمراء الموحدين والمرابطين والمرنيين والوطاسيين والعلويين، التي يذكر لنا التاريخ منها قصر البديع قصر الحجر الذي بناه أمير المسلمين علي بن يوسف كما بنى الخليفة عبد المؤمن الموحدي قصوراً كثيرة، ومضى على سنته أمراء المرينيين وسلاطينهم في فاس ومراكش، وحذا حذوهم حكام الدولة السعدية[102] وفي الأندلس اشتهر قصر الزهراء وقصر الزاهرة وقصر بني عباد في أشبيلية، وقصر الحمراء لبني الأحمر في غرناطة، وقصر بني هود في سرقسطة[103].

وقد كانت أَمصار الغرب الإسلامي وبلدانه وأقاليمه ـ كما تحدثنا كتب التاريخ والجغرافيا، وكما نشاهد الآثار الشاخصة الباقية فيه إلى اليوم ـ محميّة في الغالب بالحصون المنيعة، والقلاع الحامية الحصينة، والأسوار والرباطات المحكمة التي أنفق عليها حكام الدول المتعاقبة فيها الأموال الكثيرة، والثروات الوفيرة، لتقيهم وتقي أنظمتهم السياسية، ومكتسبات ممالكهم الحضارية جوائح الاحتياج من خصومهم المنتزين والأدنين، ومن مخاطر غائلة أعدائهم من الغزاة الصليبيين ومن هذه القلاع قلعة طرابلس الغرب وقلعة بني حماد في الجزائر وقلعة امرجوا وقلعة تاسفيموت في المغرب الأقصى، وحصن أندرش وحصن

---

(100) ورقات عن الحضارة العربية بأفريقية 3 = 454، 455.

(101) موجز التاريخ العام للجزائر = 416.

(102) راجع «المغرب عبر التاريخ» للدكتور حركات و«المغرب والأندلس» للأستاذ نجيب زبيب، و«الحضارة الإسلامية في المغرب والأندلس» للدكتور حسن علي حسن.

(103) راجع «نفح الطيب» للمقري، والأدب العربي في الأندلس، لعبد العزيز عتيق والأدب الأندلسي لمصطفى الشكعة.

بلج وحصن منتشافر وحصن شلوبانية، وقلعة يحصب في الأندلس[104].

كما عرفت ديار الغرب الإسلامي بمختلف أقاليمها انتشار النزل والفنادق الكثيرة الرائعة في مدنها الكبرى المذكورة، يؤمها المسافرون والتجار والغرباء الطارئون عليها؛ فيلوذون فيها بحمى آمن مريح، وهو مظهر حضاري فرضته ـ بلا ريب ـ الحياة التجارية والاقتصادية والثقافية والفكرية المزدهرة في تلك المدن.

كما انتشرت للحفاظ على صحة تلك الأمصار وزوارها المستشفيات والبيمارستانات والدمنات[105] ودور النقاهة، ومن هذه المؤسسات الخدمية نشير إلى الدمنات الكثيرة في البلاد التونسية مثل دمنة، سوسة ودمنة صفاقس ودمنة تونس[106]، كما أنشأ المنصور الموحدي في المغرب الأقصى مستشفى كبيراً قال المراكشي «ما أظن أن في الدنيا مثله»[107]، كما سارت الدول قبله وبعده على الاهتمام بهذا المظهر.

ومن المظاهر الحضارية في ديار الغرب الإسلامي اهتمام حكامها ومحكوميها بالتوسع في إنشاء المنتزهات المنسقة والحدائق المونقة، والغياض المخضلة المكسوة بالخضرة والتمور والأزاهير، الحافلة بشتى أنواع الغراس وكثرة جريان الماء، لتبتهج نفوس من يغشونها من أصلاء الأقاليم، والطارئيين من الأصحاء والزمنى بالمتعة[108].

---

(104) راجع المراجع التي تحدثت عن تلك المنشآت في الغرب الإسلامي مثل «نفح الطيب» و«صفة جزيرة الأندلس» و«معجم البلدان» و«معجم ما استعجم» و«الاستقصا في أخبار المغرب الأقصى» و«المغرب عبر التاريخ» و«العبر» و«الإحاطة» و«عنوان الدراية» والحلل السندسية في الأخبار التونسية، وتاريخ ليبيا الإسلامي.

(105) ورقات عن الحضارة العربية بأفريقية: 1 = 273.

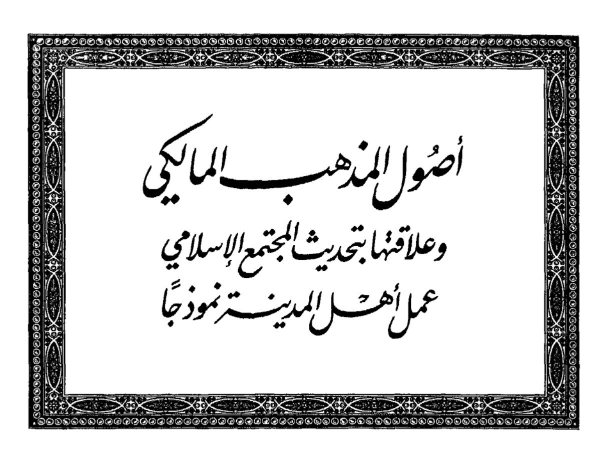
(106) ورقات عن الحضارة العربية بأفريقية 1 = 273 وما بعدها.

(107) المراكشي «المعجب» = 287.

(108) راجع «ورقات عن الحضارة العربية بأفريقية»، 1: 366، الأدب الأندلسي موضوعاته وفنونه للشكعة: 247 الحضارة الإسلامية في المغرب والأندلس لحسن علي حسن: 428.

والحقُّ أن مجال هذا البحث يضيق عن الحديث المفصل عن براعة الهندسة الإسلامية، وعظمة الفن الإسلامي الذي بنيت به تلك القصور والقلاع والحصون، وأبدعت به المساجد والمنى والدور والحدائق في بلدان الغربي الإسلامي، إذ الشواهد الناطقة لا تزال شاخصة فيها إلى الزمن الحاضر بفنها الهندسي والمعماري المتميز، وبجمالية نقائشها ومقرنصاتها وأعمدتها وتنسيق حدائقها وأقواسها وبركها ونوافيرها، بالرغم من قدم تلك الآثار التي تشد إليها بقوة أنظار الملايين من السياح من جميع القارات والجنسيات، انبهاراً بالحضارة في الغرب الإسلامي، وقد صنفت في أوصافها العديد من المؤلفات والمصنفات المهمة[109].

(109) من هذه الكتب والمصنفات كتاب: «الفن العربي في اسبانيا وصقلية» لفون شاك، تر. د الطاهر أحمد مكي، و«أوراق أندلسية»، للدكتور عبد العاطي الورفلي و«الحضارة الإسلامية في المغرب، والأندلس» للدكتور علي حسن، و«الحضارة الإسلامية في المغرب» الحسن السائح، و«مسجد قرطبة وقصر الحمراء»، للدكتور عبد العزيز الدولاتلي.



أصول المذهب المالكي

وعلاقتها بتحديث المجتمع الإسلامي

عمل أهل المدينة نموذجاً

د. جمعة محمّد الزريقي
كليّة الدّعوة الإسلاميّة

أحمده سبحانه وتعالى على نعمة التي لا تحصى، وأشهد أن لا إله إلا هو وحده لا شريك له، وأشهد أن سيدنا محمداً عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً، أما بعد، فلقد منَّ الله تعالى علينا بنعمة الإسلام، وهو سبحانه الذي أرسل رسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله، صلوات الله عليهم جميعاً، وقيض لهذا الدين من يقوم به مصداقاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ فسخر له رجالاً في كل عصر ومصر، فقههم في الدين، ليتولوا القيام بأمره، دعوة وإرشاداً وتعليماً، فخدموا هذا الدين، وأرسوا دعائمه ووطدوا أركانه، ووضعوا قواعده وأحكامه، فكانوا خير معين على الحفاظ عليه، ونشره في أرجاء المعمورة، فجزاهم الله عنا وعن المسلمين كل

خير، وعلى رأسهم الأئمة الأعلام، والعلماء الكبار، والشيوخ الكرام، الذين أبلوا البلاء الحسن في خدمة هذا الدين، ومن هؤلاء أئمة المذاهب الأربعة رحمهم الله، وهم الإمام مالك، والإمام الشافعي، والإمام أبو حنيفة، والإمام أحمد بن حنبل.

مقدمة في التعريف بالإمام مالك وأصول مذهبه

أولاً: التعريف بالإمام مالك

هو أبو عبد الله مالك بن أنس، بن مالك بن أبي عمرو بن الحارث، ويقال الأصبحي، يعود أصله إلى اليمن، كان جده مالك من كبار التابعين يروي عن عمر وطلحة وعائشة وأبي هريرة وحسان، ومن الرواة عنه ابنه أنس والد سيدنا مالك، وأما أبو عامر الجد الثاني للإمام فقد ذكر بعض المؤرخين أنه كان من كبار الصحابة، وشهد المغازي كلها مع رسول الله ﷺ، ما عدا بدراً.

اختلف في مولده، والمشهور أنه ولد سنة ثلاث وتسعين من الهجرة، خلافة سليمان بن عبد الله بن مروان، أخذ العلم على شيوخ المدينة منهم أبو بكر محمد بن شهاب الزهري، وأبو عثمان ربيعة، وإسحاق بن عبد الله وغيرهم، وقيل أنه أخذ على أكثر من تسعمائة شيخ، وروى عنهم. انتصب لتدريس العلم وهو ابن سبع عشرة سنة، وتلقى عنه العديد من التلاميذ الذي أصبحوا من كبار علماء الفقه المالكي فيما بعد، منهم الإمام الشافعي رحمه الله، ورحل إليه طلاب العلم من كل حدب وصوب، ورووا عنه العلم، من أشهرهم ابن وهب وابن القاسم وأشهب من مصر، كما رجل إليه من أفريقية علي بن زياد الطرابلسي، وأسد بن الفرات، ومن الأندلس يحيى بن يحيى الليثي، وزياد بن عبد الرحمن، وغير هؤلاء كثير.

وذكر المؤرخون أنه ألف مجموعة من الرسائل في مواضيع شتى، منها

الأدب والمواعظ والحساب والنجوم، ومن أشهر مؤلفاته كتاب الموطأ، وهو كتاب حديث وفقه، قام بشرحه بعض العلماء، قال عنه الإمام الشافعي: ما على الأرض كتاب أقرب إلى القرآن من كتاب مالك بن أنس الموطأ، كما قال عن الإمام مالك: إذا ذكر العلماء، فمالك النجم الثاقب، ولم يبلغ أحد مبلغ مالك في العلم، لحفظه وإتقانه وصيانته، فبهذه المكانة تبوأ الإمام مالك درجة متميزة بين علماء الأمة الإسلامية، وأصبح علماً كبيراً من أعلامها، ومؤسساً لمدرسة علمية فقهية ما زالت باقية إلى يومنا هذا، توفي الإمام مالك رحمة الله في المدينة المنورة، سنة 179هـ [1].

ثانياً: الأصوال التي اعتمد عليها الإمام مالك

يذكر علماء أصول الفقه في تعريفهم لهذا العلم أنه مركب من كلمتين: مضاف وهو (أصول) ومضاف إليه وهو (الفقه)، فكلمة أصول: جمع أصل، وأصل الشيء لغة: أساسه، أو ما ينبني عليه، أما الفقه لغة: فهو الفهم والإدراك، وفي الاصطلاح: فإن كلمة أصول الفقه تعني: العلم بالأحكام الشرعية المكتسب من الأدلة التفصيلية، أي القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية[2].

لم تكن الأصول التي يعتمد عليها في بيان الأحكام الشرعية محل اتفاق بين كافة علماء المسلمين، إلا أن بعضها وقع الإجماع على الاستدلال بها من جمهور المسلمين، وهي كتاب الله تعالى، وسنة نبيه الكريم، والإجماع، والقياس، يقول المؤرخ ابن خلدون: اتفق جمهور العلماء على أن هذه هي

(1) ترتيب المدارك للقاضي عياض، ص107 ـ 119/ 1، طبع وزارة الأوقاف، المغرب 1965، تنوير الحوالك، للإمام جلال الدين السيوطي الشافعي، الجزء الثالث، ص164 ـ 169، شجرة النور الزكية، ص52 ـ 55/ 1.

(2) الوسيط في أصول الفقه الإسلامي، أ، د، عمر مولود عبد الحميد، ص14، نشر الجامعة المفتوحة، طرابلس، 2002.

أصول الأدلة، وإن خالف بعضهم في الإجماع والقياس، إلا أنه شذوذ[3] واستدل العلماء على هذه الأصول بقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَـٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾[4].

وهناك أدلة مختلف فيها، حيث رآها بعضهم دليلاً على الأحكام، ولم يرها البعض الآخر دليلاً عليها، وهي: المصالح المرسلة، والاستحسان، والاستصحاب، والعرف، وشرع من قبلنا، ومذهب الصحابي، وبعض العلماء أضاف دليلاً آخر، وهو سد الذرائع، وفيما عدا القرآن والسنة، فإن بقية الأصول تتداخل بعضها، ومردها كلها إلى الأصلين الأولين، إذ لو اجتمعت الأمة كلها مثلاً على مخالفة الكتاب والسنة، لكان إجماعهم باطلاً[5].

على أن انفراد الإمام مالك ببعض الأصول لا يعني عدم وجودها في المدارس الأخرى، ولو في مسائل جزئية وردت في ثنايا كتب الأصول، فهناك أصول مشتركة بين مختلف المذاهب، مثل الاستصحاب، والعرف، وشرع من قبلنا، ومذهب الصحابي، وقد أحصى بعض العلماء الأصول التي اشتهر انفراد إمام دار الهجرة بها في خمسة أصول، هي: عمل أهل المدينة، المصالح المرسلة، سد الذرائع، مراعاة الخلاف، مراعة العرف[6] والأصل الأول هو الذي يعنينا في هذا البحث، لذلك نقوم بدراسته في الفصل الأول على النحو التالي:

---

(3) مقدمة ابن خلدون، ص419، طبعة دار الشعب.

(4) سورة النساء، الآية: 59.

(5) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، تأليف الأستاذ علال الفاسي، ص84، دار الغرب الإسلام، 1993م، أصول الفقه الإسلامي، للشيخ زكي الدين شعبان، ص28، منشورات جامعة بنغازي، 1394هـ 1974م.

(6) الأصول التي اشتهر انفراد إمام دار الهجرة بها، للأستاذ الدكتور فاتح محمد زقلام، طبع كلية الدعوة الإسلامية بطرابلس 1996م.

الفصل الأول: عمل أهل المدينة أدلته ونطاقه

المبحث الأول: مفهوم عمل أهل المدينة

إن المقصود بالمدينة، هي المدينة المنورة، على ساكنها أفضل الصلاة والسلام، وهي قبلة الإسلام، ودار الإيمان، وأرض الهجرة، اختارها الله لنبيه ﷺ قراراً، وجعل أهلها شيعة له وأنصاراً، وهي حرم رسول الله ﷺ، منها فتحت سائر الأمصار، وانتشر الدين الإسلامي، وقد دعا لها رسول الله ﷺ بالبركة، فقال عليه السلام «اللهم اجعل بالمدينة ضعفي ما جعلت بمكة من البركة»[7] وهي أحب البلاد إلى الله تعالى: وقد انعقد إجماع الأمة على تفضيل مكة والمدينة على سائر البلاد.

أما المراد بأهل المدينة المحتج بعملهم، فليس المقصود به جميع سكانها في كل الأعصار. ذلك أن الخصائص التي كانت لأهلها في العصور الأولى المفضلة، والتي كانت السبب في امتيازهم على غيرهم، وأوجبت حجية إجماعهم، قد زالت عنهم في العصور المتأخرة، إنما المراد إجماعهم في تلك الأعصار المفضلة، وأما بعد ذلك فقد اتفق الناس على أن إجماع أهلها ليس بحجة، والأعصار المفضلة هي القرون الأولى التي ورد الحديث الصحيح بتفضيلها[8] وذكر بعض العلماء أن المراد بهم الفقهاء السبعة الذين كانوا بالمدينة، وهم خيار التابعين[9] فقد كان الإمام مالك يعتد بإجماعهم في الأمور المستحدثة في عصرهم، لأنهم في نظره هم أهل الاجتهاد دون غيرهم، وذهب

---

(7) أخرجه البخاري في كتاب فضائل المدينة، ص323/ 1، ومسلم في كتاب الحج، ص994/ 2.

(8) قوله ﷺ «خيركم قرني ثم الذين يلونهم، أخرجه البخاري في مواضع من صحيحه، كتاب الشهادات، ص101/ 2، وكتاب فضائل أصحاب النبي، ﷺ، ص287/ 2، وكتاب الإيمان ص109/ 4.

(9) الفقهاء السبعة هم: سعيد بن المسيب، وعروة بن الزبير، والقاسم محمد بن أبي بكر، وخارجة بن زيد بن ثابت، وأبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث، وسليمان بن يسار، وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود.

بعض الأصوليين» إلى أن المراد بأهل المدينة هم الصحابة، فقد كانت هذه البلاد موطن الصحابة ما خرج منها إلا النذر اليسير، فأطلق أهل المدينة، وأريد الصحابة خاصة لاجتماعهم فيها[10].

وعمل أهل المدينة الذي يحتج به، هو الذي انعقد عليه إجماعهم، فقد قال القاضي عياض: إن إجماع أهل المدينة على ضربين، ضرب عن طريق النقل والحكاية الذي تأثره الكافة عن الكافة، وعملت به عملاً لا يخفى، ونقله الجمهور عن الجمهور عن زمن النبي ﷺ، فهذا النوع من إجماعهم في هذه الوجوه حجة يلزم المصير إليه، والنوع الثاني إجماعهم على عمل من طريق الاجتهاد والاستدلال، فهذا النوع اختلف فيه أصحابنا، فذهب معظمهم إلى أنه ليس بحجة، وذهب بعض المالكية إلى أن هذا النوع حجة كالنوع الأول[11].

أما الأستاذ علال الفاسي، فيرى أن عمل أهل المدينة الذي يذكره مالك ويستدل به ثلاثة أنواع:

الأول: نقل شرع عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير، ونقل ترك من النبي ﷺ لشيء قام بسبب وجوده ولم يفعله، وهذان النوعان يرجعان إلى تقديم رواية رواة المدينة على غيرهم..

الثاني: نقل الأعيان وتعيين الأماكن، كتعيين موضع قبر النبي ﷺ، ولا محل للاختلاف في هذا.

الثالث: نقل العمل المستمر زمناً بعد زمن من عهده ﷺ، كما نقوله في شأن المزارعة والأذان للصبح قبل الفجر[12].

وكشفت دراسة حديثة عن نتائج تفصيلية حول عمل أهل المدينة، حيث توصلت إلى أن كل عمل أهل المدينة لا يخلو حاله من ثلاثة أنواع:

---

(10) الأصول التي اشتهر انفراد إمام دار الهجرة بها، ص127 ـ 129.
(11) ترتيب المدارك، للقاضي عياض، ص47 ـ 49/ 1.
(12) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص152 ـ 153.

النوع الأول: ما لم يعلم أن غيرهم خالفهم فيه، فيكون كالمجمع عليه من الأمة كلها، وهذا لا نزاع فيه بين العلماء.

النوع الثاني: ما خالفهم فيه غيرهم، ولم يعلم اختلافهم فيه، وهو إما أن يكون طريقة النقل والحكاية، وإما أن يكون طريقة الاجتهاد والاستدلال، فالأول: نقل شرع مبتدأ، منها الأحاديث المروية، ونقل فعله ﷺ، ونقل تقريره، ونقل تركه، ونقل العمل المتصل، ونقلهم لأماكن الأعيان والمقادير، والثاني، وهو ما كان طريقه الاجتهاد والاستدلال، فهو العمل القديم بالمدينة، والعمل المتأخر بها.

النوع الثالث: ما فيه الخلاف بين أهل المدينة أنفسهم، وهذا ليس حجة بالاتفاق.

والمحتج به من هذه الأنواع، هو القسم الأول من النوع الثاني، أي المعتمد على النقل، فهو حجة عند الأئمة الأربعة إلا بعض أصحاب الشافعي وأبي حنيفة، أما المالكية فلا خلاف بينهم فيه، وجميع كتابهم يحكون الاتفاق عليه، بل بعض محققيهم يقصر الحجة عليه، ومثله تماماً العمل القديم بالمدينة، فإنه حجة عند مالك أيضاً، أما العمل المتأخر بالمدينة، فهذا ليس حجة عند الأئمة الثلاثة، أبي حنفية والشافعي وأحمد، ولأصحاب مالك فيه ثلاثة أوجه: أنه ليس بحجة أصلاً، أنه ليس بحجة ولكن يرجح به اجتهادهم على اجتهاد غيرهم، أنه حجدة وإن لم يحرم خلافه[13].

المبحث الثاني: الأدلة التي يقوم عليها هذا الأصل

بيّن الإمام مالك رحمه الله الأدلة التي يقوم عليها عمل أهل المدينة في رسالته إلى الإمام الليث بن سعد رحمه الله، والتي جاء فيها:

(13) الأصول التي اشتهر انفراد إمام دار الهجرة بها، ص136 ـ 155، بتصرف.

(. . . فإن الله تعالى يقول في كتابه: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ﴾ [14] وقال تعالى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ ﴿١٧﴾ ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾ [15]، فإنما الناس تبع لأهل المدينة، إليها كانت الهجرة، وبها نزل القرآن، وأحل الله الحلال وحرم الحرام، إذ رسول الله ﷺ بين أظهرهم، يحضرون الوحي والتنزيل، ويأمرهم فيطيعونه، ويسن لهم فيتبعونه، حتى توفاه الله واختار له ما عنده، صلوات الله عليه ورحمته وبركاته. . .) [16].

يشير هذا الجزء من الرسالة إلى أن عمل أهل المدينة، يستند إلى عدة أمور، منها مكانة المدينة وفضل أهلها، ونزول القرآن الكريم بها، وبها كانت الخاتمة في بيان الحلال والحرام، فشهد أهلها الوحي، كما يستند إلى سنة رسول الله ﷺ، سواء بأقواله أو أفعاله، أو تقريراته التي هي أقسام السنة النبوية المعروفة، وقوله: الناس تبع لأهل المدينة، جاء عاماً فيما نقلوه وما استنبطوه مما نقلوه، إذا اتفق ملؤهم عليه [17].

جاء في رسالة الإمام مالك أيضاً (. . . ثم قام من بعده أتبع الناس له من أمته، ممن ولي الأمر من بعده، فما نزل بهم مما عملوا أنفذوه، وما لم يكن عندهم فيه علم سألوا عنه ثم أخذوا بأقوى ما وجدوا في ذلك في اجتهادهم وحداثة عهدهم، وإن خالفهم مخالف، أو قال أمراً غيره أقوى منه وأولى، ترك قوله، وعمل بغيره. .) [18].

يشير الإمام مالك إلى سيرة الخلفاء الراشدين بعد وفاة النبي ﷺ، وكيف كانوا يواجهون القضايا التي نزلت بهم، فالمسألة التي ورد بها نص، قاموا بتطبيقه، والتي ليس فيها نص سألوا عنها، ثم يجتهدون رأيهم ويأخذون بأقوى

---

(14) سورة التوبة، الآية: 100.

(15) سورة الزمر، الآيتان: 17 و18.

(16) ترتيب المدارك، ص1/42.

(17) الأصول التي اشتهر بها إمام دار الهجرة، ص147.

(18) ترتيب المدارك، ص1/42.

الأدلة، يؤيد ذلك ما رواه الإمام ابن القيم عندما قال: كان أبو بكر الصديق إذا ورد عليه حكم، نظر في كتاب الله تعالى، فإن وجد فيه ما يقضي به، قضى به، وإن لم يجد في كتاب الله، نظر في سنة رسول الله ﷺ، . . . فإن أعياه ذلك سأل الناس عن قضاء رسول الله، فإن لم يخبره أحد، جمع رؤساء الناس فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به، وكان عمر يفعل ذلك أيضاً[19].

ورد في نهاية الرسالة قول الإمام مالك: (. . . ثم كان التابعون من بعدهم يسلكون ذلك السبيل، ويتبعون تلك السنن، فإذا كان الأمر بالمدينة ظاهراً معمولاً به، لم أر لأحد خلافه، للذي في أيديهم من تلك الوراثة التي لا يجوز لأحد انتحالها ولا ادعاؤها. . .) وعلى هدى الخلفاء الراشدين سار التابعون في تطبيق الأدلة على الوقائع التي تحدث بالمدينة، وما أجمعوا عليه من أمر لا تجد مخالفاً لهم، والقول هنا جاء مطلقاً لأن الإمام مالكاً لم يخصص الأمر المعمول به، سواء كان ذلك عن طريق النقل أو الاجتهاد، فيحمل الأمر على إطلاقه[20].

هذا القول يسانده ما ورد في البداية والنهاية في سيرة الخليفة عمر بن عبد العزيز، فقد كان من أحسن الناس معاشرة، وأعدلهم سيرة، وكان إذا وقع له أمر مشكل، جمع فقهاء المدينة عليه، وقد عين عشرة منهم، وكان لا يقطع أمراً بدونهم أو من حضر منهم[21] وهؤلاء العشرة من التابعين الذين كانوا بالمدينة، ولا يخفى أن عمر بن عبد العزيز كان إماماً فقيهاً مجتهداً، عارفاً بالسنن[22] واعتماده على فقهاء المدينة تأييداً لعملهم واجتهادهم.

---

(19) إعلام الموقعين عن رب العالمين، للإمام ابن قيم الجوزية، بتصرف، تحقيق، أ. محمد محي الدين عبد الحميد، ص61/ 1.

(20) الأصول التي اشتهر بها إمام دار الهجرة، ص147.

(21) البداية والنهاية، للحافظ ابن كثير، ص194/ 9.

(22) الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، نشأته وتطوره والتعريف به، للأستاذ الوافي المهدي، ص178، نشر دار الثقافة، البيضاء، المغرب، 1984م.

وثمة من يرى أن الأخذ بعمل أهل المدينة، إنما يستند إليه لرفع الخلاف في المسائل الاجتهادية، يقول الأستاذ علال الفاسي: إن الإمام مالكاً يرى أن الاختلاف فيما يرجع للعمل في الأحكام الشرعية، لم يقع كثيراً إلا في مسائل تبدلت الأحكام فيها، لاجتهاد الخلفاء الراشدين، واجتهادهم من قبيل السنة والواجب العمل بها، فمالك لا يقول بالاستدلال بالعمل، إذا كان مخالفاً للمروي الثابت عن رسول الله ﷺ، لأنه يقول: إذا صح الحديث فهو مذهبي، ولكنه يرى أن عمل المدينة في عهده، وفي مسألة مختلف عليها، أو تضاربت فيها الأدلة، يرفع الخلاف عنده، ويوجب لديه اختيار القول به على غيره من المذاهب[23].

المبحث الثالث: مواقف العلماء من هذا الأصل

بدأ القاضي عياض في بيان الحجة بإجماع أهل المدينة بالقول: إن أرباب المذاهب من الفقهاء والمتكلمين، وأصحاب الأثر والنظر، إلبٌ واحد على أصحابنا في هذه المسألة، مخطئون لنا فيها بزعمهم، محتجون علينا بما سنح لهم، حتى تجاوز بعضهم حد التعصب والتشنيع إلى الطعن في المدينة وعد مثالبها[24] ثم أخذ يستعرض بعض أقوالهم ويرد عليها، ولعل من أهم المنتقدين لعمل أهل المدينة، الإمام الشافعي والإمام الليث بن سعد، والإمام ابن القيم، رحمهم الله.

تناول الإمام الشافعي ـ تلميذ الإمام مالك ـ هذا الأصل في مواضع عديدة من كتاب الأم، منها مثلاً مسألة القراءة في الركعتين الأخيرتين، حيث يقول (فقد خالفتم في القراءة في الصلاة كل ما رويتم عن النبي ﷺ، ثم أبي بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم ابن عمر، ولم ترووا شيئاً يخالف ما خالفتم عن أحد علمته من

(23) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص154 ـ 155.

(24) ترتيب المدارك، ص47/ 1.

الناس، فأين العمل؟ خالفتموهم من جهتين: من جهة التثقيل وجهة التخفيف، وقد خالفتم بعد النبي ﷺ، جميع ما رويتم عن الأئمة بالمدينة، بلا رواية رويتموها عن أحد منهم، هذا مما يبين ضعف مذهبكم...)[25].

ويقول في موضع آخر: (فأين ما زعمتم من أن العلم بالمدينة كالوراثة، لا يختلفون فيه، وحكايتهم إذا حكوا وحكيتم عنهم اختلافاً، فكذلك حكاية غيركم في أكثر الأشياء، إنما الإجماع عندهم فيما يوجد الإجماع فيه عند غيرهم...)[26] وفي موضع آخر يقول: (وما ذهبنا بالحجة عليكم، إلا من قول أهل المدينة، وما جعلنا الإجماع إلا إجماعهم، فأحسنوا النظر لأنفسكم، واعلموا أنه لا يجوز أن تقولوا: أجمع الناس بالمدينة، حتى لا يكون بالمدينة مخالف من أهل العلم، ولكن قولوا فيما اختلفوا فيه، اخترنا كذا ولا تدعوا الإجماع، فتدعوا ما يوجد على ألسنتكم خلافه...)[27].

يتبين مما نقل أن مناقشة الإمام الشافعي رحمه الله انصبت على من يحتج بالعمل المتأخر لأهل المدينة، أما العمل الذي أساسه النقل، لم يكن يخالف فيه أحد من الأئمة، وكذلك العمل القديم بالمدينة، والمفهوم من كلام الأصوليين أن الإمام الشافعي ينكر أصل الاحتجاج بهذا النوع، وأن مدار حملته راجع إلى اعتباره أصلاً يستدل به لإثبات الأحكام، لكن المتأمل في كلامه يرى أن يقوم على أمرين:

الأول: دعوى إجماع أهل المدينة في مسائل هم في الواقع مختلفون فيها.

الثاني: تقديم هذا الإجماع المدعى على الأخبار الثابتة عن رسول الله

---

(25) كتاب الأم، للإمام الشافعي، ص219/ 7.
(26) كتاب الأم، ص248/ 7.
(27) كتاب الأم، ص213/ 7.

ﷺ. أما اصل الاحتجاج بعمل أهل المدينة فلم ينكره متى ثبت عن جميعهم، وكان محل اتفاق بينهم[28].

ذلك فيما يخص الإمام الشافعي، أما الإمام الليث بن سعد، فقد تناول في رسالته للإمام مالك عمل أهل المدينة، فأشار إلى أن صحابة رسول الله ﷺ الذين كانوا من السابقين الأولين، خرجوا إلى الجهاد في سبيل الله، فجندوا الأجناد واجتمع إليهم الناس، فأظهروا بين ظهرانيهم كتاب الله وسنة نبيه ولم يكتموهم شيئاً علموه، وكان في كل جند منهم طائفة يعلمون كتاب الله وسنة نبيه، ويجتهدون برأيهم فيما لم يفسره لهم القرآن والسنة، وتقدمهم عليه أبو بكر وعمر وعثمان...[29].

فهذه الإشارة إلى تفرق الصحابة رضوان الله عنهم في الأمصار تعني أنهم نقلوا الحديث عن رسول الله ﷺ، وقضوا في المسائل التي واجهتهم في تلك البلدان بكتاب الله وسنة رسوله، واجتهدوا أيضاً، ولم يقولوا بعمل أهل المدينة، فيجب مراعاة ذلك، لذا قال الإمام الليث في رسالته: فلا نراه يجوز لأجناد المسلمين أن يحدثوا اليوم أمراً لم يعمل به سلفهم من أصحاب رسول الله ﷺ والتابعين لهم، مع أنهم قد اختلفوا بعده في الفتيا في أشياء[30].

ومع ذلك فإن ما جاء في الرسالة المذكورة، يؤيد رأي الإمام مالك في أن اتفاق أهل المدينة على أمر حجة يلزم اتباعها، حيث قال: وإني بحق على الخوف على نفسي لاعتماد من قبلي على ما أفتيتهم به، وأن الناس تبع لأهل المدينة التي إليها كانت الهجرة. وبها نزل القرآن، وقد أصيبَ بالذي كتبتَ به من ذلك إن شاء الله تعالى، ووقع مني بالموقع الذي تحب، وما أجد أحداً ينسب إليه العلم أكرَهَ لشواذ الفتيا ولا أشد تفضيلاً

---

(28) الأصول التي اشتهر انفراد إمام دار الهجرة بها، ص171 ـ 172.

(29) إعلام الموقعين، ص95 ـ 96/ 3.

(30) إعلام الموقعين، ص95/ 3.

لعلماء أهل المدينة الذي مضوا، ولا آخَذَ لفتياهم فيما اتفقوا عليه مني، والحمد لله رب العالمين. . .[31].

أما الإمام ابن القيم رحمه الله، فقد تكلم عن عمل أهل المدينة، فقال: هذا أصل قد نازعهم فيه الجمهور، وقالوا عمل أهل المدينة، كعمل غيرهم من أهل الأمصار، ولا فرق بين عملهم وعمل أهل الحجاز والعراق والشام، فمن كانت السنة معهم، فهم أهل العمل المتبع، وإذا اختلف علماء المسلمين لم يكن عمل بعضهم حجة على بعض، وإنما الحجة اتباع السنة، ولا تترك السنة لكون عمل بعض المسلمين على خلافها، أو عمل بها غيرهم. . .[32].

ويستدل على ذلك بأن عمر بن الخطاب ومن بعده من الخلفاء لم يأمر أهل الأمصار بترك العمل بالسنة إذا خالف ذلك عمل أهل المدينة، بل مالك نفسه منع الرشيد من ذلك، وهذا يدل على أن عمل أهل المدينة ليس عنده حجة لازمة لجميع الأمة، وإنما هو اختيار منه لما رأى عليه العمل، ولم يقل قط في موطئه ولا غيره: لا يجوز العمل بغيره، بل يخير إخباراً مجرداً أن هذا عمل أهل بلده[33] ثم ينتهى الإمام ابن القيم، إلى أن عمل أهل المدينة ثلاثة أنواع، أحدها: لا يعلم أن أهل المدينة خالفهم فيه غيرهم، وهذا فلا ريب أنه حجة يجب اتباعه، والثاني: ما خالف فيه أهل المدينة غيرهم، وإن لم يعلم اختلافهم فيه، والثالث: ما فيه الخلاف بين أهل المدينة أنفسهم، فأحق عمل أهل المدينة أن يكون حجة العمل القديم الذي كان في زمن رسول الله ﷺ وزمن خلفائه الراشدين[34].

---

(31) إعلام الموقعين، ص95/ 3.

(32) إعلام الموقعين، ص361/ 2.

(33) إعلام الموقعين، ص363/ 2.

(34) إعلام الموقعين، ص364/ 2.

الفصل الثاني: أثره في تحديث المجتمع الإسلامي

المبحث الأول: علاقة الأصل بمواقف الإمام مالك

تناول القاضي عياض حياة الإمام مالك بدراسة مستفيضة، شملت إلى جانب ترجمته طلبه للعلم، وتوقيره للحديث الشريف، وما يتحلى به من مكانة علمية، ونباهة وعلو قدر، واتباعه للسنن وكراهيته للمحدثات، وملامح عن عبادته وورعه، وخوفه وعزلته، وشدته في إقامة حدود الله تعالى، وبصورة عامة كل ما دار في حياة الإمام مالك من أحداث وتطورات ومواقف، منها على الخصوص تأليفه لكتابه الموطأ، وموقفه من إرادة الخليفة فرضه على العلماء، ومحنته في القوى، وهي حادثة معروفة ومشهورة، لذلك نحاول بحث هذين الموقفين وعلاقتهما بالأصل الذي أخذ به، وهو عمل أهل المدينة.

أولاً: تأليفه للموطأ ورفضه أنْ يفرض على الناس

يعتبر كتاب الموطا من أشهر كتب الإمام مالك ـ رحمه الله ـ وقد بلغ من شهرته أنه إذا ذكر الموطأ، انصرف الذهن إلى مؤلفه الإمام مالك، وقد حظي هذا الكتاب بالقبول من غالب علماء المسلمين، قال عنه الإمام الشافعي ـ رحمه الله ـ ما في الأرض كتاب في العلم أكثر صواباً من كتاب الإمام مالك، وقال عنه الإمام أحمد بن حنبل ـ رحمه الله ـ ما أحسن الموطأ لمن تديّن به، كما قال عنه مؤلفه: بأنه كتاب حديث رسول الله ﷺ، وقول الصحابة، وقول التابعين، ورأي هو إجماع أهل المدينة، لم أخرج عنهم[35] يتضح من ذلك أن الموطأ كتاب حديث وفقه[36].

---

(35) ترتيب المدارك، ص71 ـ 72/ 2.

(36) يضم كتاب الموطأ إلى جانب الحديث الشريف أقوال الصحابة والتابعين ورأي الإمام مالك الذي يتضمن عمل أهل المدينة، فقد سئل عن معنى قوله [الأمر المجمع عليه] و[والأمر عندنا] أو [ببلدنا]، [وأدركت أهل العلم] و[وسمعت بعض أهل العلم]؟، فأجاب: أما أكثر ما في الكتب [فرأيي] فلعمري ما هو برأيي، ولكن سماع من غير واحد من أهل العلم والفضل والأئمة

لقيت كتب الإمام مالك، بما فيها الموطأ، إلى جانب استحسان العلماء، قبول الخليفة أبي جعفر المنصور في ذلك الوقت، وتشاور مع الإمام مالك في أن يقوم بإرسال نسخ منها إلى كافة الأمصار الإسلامية، ويأمرهم أن يعملوا بما فيها، ولا يتعدوها إلى غيرها من هذا العلم المحدث، لأنه ـ كما قال ـ رأيت أصل العلم رواية أهل المدينة وعلمهم.

كانت إجابة الإمام مالك تجاه هذه الرغبة، بقوله: يا أمير المؤمنين لا تفعل، فإن الناس قد سبقت لهم أقاويل، وسمعوا أحاديث، ورووا روايات، وأخذ كل قوم بما سبق إليهم وعملوا به، ودانوا له، من اختلاف أصحاب رسول الله ﷺ وغيرهم، وإن ردهم عما اعتقدوه شديد، فدع الناس وما هم عليه، وما اختار أهل كل بلد لأنفسهم[37].

إن هذا الموقف الذي سجله التاريخ للإمام مالك، فرض احترام الجمهور له ولمذهبه فلم يرض أن يكون مذهبه هو المذهب الرسمي للدولة آنذاك، رغم أن الاقتراح جاء في ظل فوضى الاجتهاد واختلاف الأحكام، لتوحيد التشريع[38] إضافة إلى ذلك فهذا الموقف يقرر حقيقتين:

الحقيقة الأولى: احترام الإمام مالك للحرية الفكرية، وهو في ذلك تبع لما كان عليه صحابة رسول الله ﷺ، فما كان أحدهم يرى رأيه هو الصواب الذي لا ريب فيه، وإنما كان يقول: هذا رأيي، فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأً فمني وأستغفر الله، نقل الإمام ابن القيم قول الخليفة عمر بن الخطاب

المقتدى به الذين أخذت عنهم. . . وما كان [أرى] فهو رأي جماعة ممن تقدم من الأئمة، وما كان فيه [الأمر المجمع عليه] فهو ما اجتمع عليه من قول أهل الفقه والعمل لم يختلفوا فيه، وما قلت [الأمر عندنا] فهو ما عمل الناس به عندنا، وجرت به الأحكام، وعرفه الجاهل والعالم، وكذلك ما قلت فيه [ببلدنا] وما قلت فيه [بعض أهل العلم] فهو شيء استحسنته من قول العلماء، ترتيب المدارك، ص73 ـ 74/ 2.

(37) ترتيب المدارك، ص72/ 2.

(38) المجاهدون في الحق، تذكارات من مالك إلى السنهوري، المحامي الدكتور صبحي المحمصاني، ص26.

رضي الله عنه: السنة ما سنه الله ورسوله ﷺ، لا تجعلوا خطأ الرأي سنة للأمة[39] فكتاب الموطأ، كتاب حديث وفقه، وفيه اجتهاد، لذلك لم يرض فرضه على المسلمين المنتشرين في الأمصار الأخرى.

الحقيقة الثانية: مراعاة اجتهاد فقهاء الأمصار، وما جرى عليهم عملهم وأحكامهم في المسائل التي وقعت لديهم، جاء ذلك واضحاً في رده على الخليفة، إن الناس سبقت لهم أقاويل، وسمعوا أحاديث، وأخذ كل قوم بما سبق إليهم وعملوا به، وهو بذلك يشير إلى ذهاب بعض الصحابة إلى مناطق عديدة، فنشروا علمهم، واجتهدوا في الوقائع التي ألمت بهم، ولم يرد بها نص، فأصبح لديهم عرف يجب مراعاته وفقاً لأحكام التشريع إذا كان لا يصادم نصاً قاطعاً، لذلك قال الإمام مالك: فدع الناس وما هم عليه، وما اختار أهل كل بلد لأنفسهم، وفي رواية ابن قتيبة: وإن لكل قوم سلفاً وأئمة، فإن رأى أمير المؤمنين إقرارهم على حالهم، فليفعل[40].

ثانياً: محنته في الفتوى

بعد أن تبوأ الإمام مالك مكانته العلمية في المدينة المنورة، واشتهار مدرسته بالحديث، وقد منَّ الله عليه بفضل العلم والعمل، إلى جانب النبل والفهم، وظهرت نعمة الله عليه، وانتشر صيته في الآفاق، قام بعض حساده بالدس عليه، ونقلوا إلى جعفر بن سليمان والي الخليفة المنصور على المدينة، الذي أخذ بيعتهم للمنصور، فقالوا له (إن مالكاً يفتي الناس بأن أيمان البيعة لا تحل، ولا تلزمهم لمخالفتك، واستكراهك إياهم عليها، وزعموا أنه يفتي بذلك أهل المدينة أجمعين، لحديث: «عن رفع أمتي الخطأ والنسيان وما أكرهوا

---

(39) إعلام الموقعين، ص54/1، وتاريخ التشريع الإسلامي، للدكتور عبد المنعم شرف الدين، ص81.

(40) الإمامة والسياسة، لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، ص297، دار المعارف، تونس.

عليه»، فعظم ذلك على جعفر، واشتد عليه، وخاف أن ينحل عليه ما أبرم من بيعة أهل المدينة)[41].

وفي رواية القاضي عياض أنها تتعلق بفتواه في طلاق المكره[42] ويذكر الحافظ ابن كثير (ت 774هـ) أنها كانت بسبب تأييده لأحد الخارجين عن الخليفة[43] فكان ذلك سبباً في نقمة الخليفة عليه.

نقل القاضي عياض روايات كثيرة، حول هذه المحنة التي واجهت الإمام مالك رضي الله عنه من جراء الفتوى، ووصف بعض العذاب الذي تعرض له حتى انخلعت كتفه، ولما بلغ ذلك الخليفة المنصور، استهجن ذلك ولم يرضه، وكتب بعزل جعفر بن سليمان عن المدينة، وأن يؤتى به إلى بغداد، وولى على المدينة رجلاً من قريش، وعندما علم الإمام مالك بذلك، قال: (... ولقد ضرب فيما ضربت فيه محمد بن المنكدر، وربيعة، وابن المسيب، ولا خير فيمن لا يؤذى في هذا الأمر)[44] وقد أنكر الخليفة أنه أمر بضرب مالك، واعتذر عما فعله الوالي به[45].

---

(41) يضيف ابن قتيبة (ت 370هـ) أن الوالي بعث إلى الإمام مالك أحد المقربين منه، فسأله عن الأيمان في البيعة، فأفتاه بذلك ـ أي عدم الحل إذا كانت بالإكراه ـ فقام بالقبض عليه وضربه بالسياط، وبلغ بمالك الضرب حتى أضجعه، الإمامة والسياسة، لابن قتبة، ص403.

(42) روى القاضي عياض أن فتوى الإمام مالك تستند إلى حديث يرويه ثابت الأحنف في طلاق المكره أنه لا يلزم ترتيب المدارك، ص130/ 2.

(43) نقل الحافظ ابن كثير (ت 774هـ) عن ابن جرير عن الإمام مالك أنه أفتى بمبايعة أحد الخارجين على المنصور، فقيل له: فإن في أعناقنا بيعة للمنصور، فقال: إنما كنتم مكرهين، وليس لمكره بيعة، البداية والنهاية، ص84/ 10.

(44) الإمامة والسياسة، ص404، وترتيب المدارك، ص123/ 2.

(45) لم يكن ذلك فحسب، فعندنا قام الخليفة بعزل واليه عن المدينة ـ وهو ابن عمه كتب إلى الإمام مالك يستقدمه إلى بغداد، فأبى مالك، وكتب إلى أبي جعفر المنصور يستعفيه من ذلك، ويعتذر له ببعض العذر إليه، فكتب أبو جعفر إليه أن وافني بالموسم العام القابل إن شاء الله، وتم ذلك خلال موسم حج سنة 163هـ وتم اللقاء في منى، فقال الخليفة: والله الذي لا إله إلا هو، يا أبا عبد الله، ما أمرت بالذي كان، ولا علمته قبل أن يكون، ولا رضيته إذ بلغني (يعني الضرب) ثم حكى له عن العقوبة التي أوقعها على الوالي المذكور، فقال الإمام مالك: عافى الله أمير المؤمنين، وأكرم مثواه، قد عفوت عنه، لقرابته من رسول الله ﷺ. الإمامة والسياسة، ص405.

تدلنا هذه المحنة التي وقعت للإمام مالك ـ رحمه الله ـ وموقفه منها على أنه أراد أن يرسخ لدى المسلمين مبدأين مهمين، كان لهما الأثر في تاريخ المسلمين عامة، والثقافة الإسلامية بصورة خاصة، بل أن موقفه هذا وجد صداه عند بعض علماء المسلمين من بعده، كل ذلك ـ في اعتقادي ـ كان هدف الإمام مالك في هذا الموقف.

المبدأ الأول: هو موقف المفتي إذا أفتى بما يعتقده من رأي الشريعة في المسألة التي عرضت عليه، فعليه أن يتمسك بموقفه طالما يعتقد أنه على حق، ويستند إلى أصل شرعي ثابت، ومن ثم فلا يأبه بأية ضغوط ترد عليه، كي يتراجع عن موقفه، ولو تعرض للهلاك من جراء ذلك، وقول الإمام مالك: (لا خير فيمن لا يؤذى في هذا الأمر) إنما تعني ذلك دون شك، فهو اقتدى بمن سبقه من الأئمة الذين ذكرهم.

المبدأ الثاني: هو عدم جعل الفتوى لصيقة بالسلطان، عندها يكون المفتي يحلل ما قرره الحاكم، ويحرم ما حرمه، فيستند إلى الفقهاء في كل ما يقوم به، سواء أكان ذلك موافقاً لأحكام الشرع أم مخالفاً له، ولعل رواية ابن كنانة التي نقلها القاضي عياض تدل على ذلك، حيث قال: ضرب الإمام مالك في أيمان السلطان أنها لا تلزم، وفي دفع الصدقات إليهم[46] فلو كانت الفتيا تتعلق بطلاق المكره، كما روى البعض، لوجد المطلق من يفتيه بغير ذلك، ولكنه موقف المفتي من الحاكم، فأراد له أن يكون بعيداً عنه وتكون الفتيا لدى علماء المسلمين في كافة الأمصار.

المبحث الثاني: تطور هذا الأصل لدى علماء الأمصار

يشير الأستاذ الدكتور عمر الجيدي ـ رحمه الله ـ إلى قضية ربما أغفلها الكثير ممن تصدى لبحث هذا الأمر، فيقول: إن مالكاً في اعتماده على عمل

(46) ترتيب المدارك، ص2/134.

أهل المدينة، لم يبدأ به هو، فقد قال به عدد من الفقهاء، وكان عمر بن عبد العزيز يجمع فقهاء المدينة يسألهم عن السنن والأقضية التي يعمل بها فيثبتها، وما لا يعمل به الناس يطرحه، وأن عمل أهل المدينة كان مراعياً في عهد الصحابة رضوان الله عليهم، فالإمام مالك لم يبتدع ذلك المنهج ابتداعاً، بل سلك في ذلك سبيلاً قد سبقه إليه غيره من التابعين وأهل العلم، ولكنه اشتهر به لأنه ابتلي به، وفي بعض فتاويه ما يخالف الخير الذي رواه هو، وكان أشهر من أخذ به فنسب المنهج إليه رغم أنه كان متبعاً لا مبتدعاً[47].

يدل ذلك على أن منهج عمل أهل المدينة، يمكن أن يعمل به في كافة الأمصار الإسلامية، إذا توافرت شروطه، نستدل على ذلك من قول القاضي عبد الوهاب (ت 422هـ) رحمه الله: إذا اختلف العلماء وتنازعوا في حكم ما: فالواجب الرجوع إلى النظر والاجتهاد في طلب من الأدلة التي هي مظانه، ومواضع طلبه، وهي: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، والعمل، واعتقاد ما يؤدي صحيح النظر في ذلك إليه، ويقف المجتهد عليه، ولا يفتقدون الحق في أقاويل المختلفين في قول فلان دون قول غيره، ولا في مذهب دون ما سواه من المذاهب، إلا أن يكون الدليل قد قام عنده على صحته وعين له الحق به[48].

فهذا أحد أعلام المذهب المالكي القدماء، يحدد مصادر التشريع الأربعة المتفق عليها لدى المدارس الإسلامية الأربعة، وهي : القرآن الكريم، والسنة النبوية، والإجماع، والقياس، ثم يجعل العمل هو المصدر الخامس للتشريع، ولا ينصرف الذهن هنا إلى أن المقصود بالعمل، هو عمل أهل المدينة، بدليل ما أردف به قوله، واعتقاد ما يؤدي إليه صحيح النظر دون التقيد بمذهب معين، الأمر الذي يمكن معه القول: إن العمل المقصود، والذي يأتي بعد المصادر

(47) العرف والعمل في المذهب المالكي، ص293 ـ 297.

(48) المعونة على مذهب عالم المدينة، للقاضي عبد الوهاب البغدادي، ص610/ 2.

الأربعة الأولى، إنما يكون ما جرى به العمل في كل بيئة إسلامية، ولا ينصرف إلى عمل أهل المدينة.

وقبل ذلك كان أستاذه القاضي أبو الحسن علي بن القصار البغدادي (ت 397هـ) يذكر أن مصادر المذهب المالكي هو: الكتاب والسنة والإجماع والقياس، ثم إجماع أهل المدينة[49] إلا أن المتأخرين من فقهاء المالكية اختلفوا في ترتيب عمل أهل المدينة، فمنهم من جعله تالياً للسنة، ثم يليه القياس، منهم القاضي عياض، ومنهم من جعل إجماع أهل المدينة بعد إجماع الأمة، يلي ذلك القياس[50] ونقل عن الإمام القرافي أن أصول المذهب المالكي هي: القرآن، والسنة، والإجماع، وإجماع أهل المدينة، والقياس، وقول الصحابي، والمصلحة المرسلة، والعرف والعادات، وسد الذرائع، والاستصحاب، والاستحسان[51] كل ذلك يدل عى أن الذي قصده القاضي عبد الوهاب بالعمل، ليس إجماع أهل المدينة، وإنما انبثق من هذا الأصل.

يؤيد وجهه النظر هذه، ما قاله الأستاذ علال الفاسي ـ رحمه الله ـ : أعتقد أن مالكاً، وضع بهذا الأصل مبدأ تشريعياً عظيم الأهمية، وهو اعتبار ما اعتمده القضاء والإفتاء من الأحكام الشرعية، وجعله مرجحاً لما اشتهر من الأقوال، لأنه يتفق مع البيئة ومع ظروفها، في حين أن الحاكمين والمفتين لا يتصور أن يعتمدوا القول أو القضاء دون أن يكون متفقاً مع مقتضيات الشريعة ومقاصدها وأصولها[52].

وهذا النص نقله أيضاً الدكتور عمر الجيدي ـ رحمه الله ـ وأضاف إليه:

---

(49) مقدمة في أصول فقه الإمام مالك، للقاضي أبي الحسن بن القصار، تحقيق: الأستاذين حمزة أبو فارس وعبد السلام أبو ناجي، نشر دار إلجا، 1996.

(50) تاريخ المذهب المالكي، د: عمر الجيدي، ص65، منشورات عكاظ، المغرب، 1987م.

(51) الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، المصدر السابق، ص245.

(52) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص155، ونقل هذا القول أيضاً الدكتور عمر الجيدي، في كتابه العرف والعمل ص328.

إن ما اعتاده الناس لا يصرفون عنه إلا بدليل صريح، ومادام الدليل القاطع لم يقم، فإن الناس يتركون على ما هم عليه ما دام لم يخالف فعلهم دليلاً شرعياً، وهذا يمكن تطبيقه في كل جهة من الجهات، وانتهى إلى أن الإمام مالكاً قصد بعمل أهل المدينة إضافة مصدر جديد لمصادر التشريع، مستدلاً على ذلك بأن كل المذاهب الفقهية الرئيسة قد حكمت العرف واعتبرته في كثير من القضايا إلا من شذ عن ذلك، وأن عمل أهل المدينة ليس إجماعاً بل هو عرف تسلسل العمل به عبر الأجيال تبعاً لا اجتهاداً، والإجماع لا يكون تبعياً، كما أن رسول الله ﷺ أقر بعض الأعراف، وأبقى عليها ولم يحارب منها إلا ما صادم الشرع، أو تعارض مع مبادئه وأصوله[53] وهكذا ينتهي الأمر إلى أن عمل أهل المدينة تطور إلى أصل جديد في المذهب المالكي وهو ما جرى به العمل.

المبحث الثالث: أثره في تحديث الأحكام الشرعية

يرى الدكتور محمد حجي ـ رحمه الله ـ أن الفقه تطور كثيراً مع الجيل الثالث، أي تابعي التابعين فمن بعدهم، حيث أصبح علماً مستقلاً، تؤسس له الأصول وتستنبط الفروع[54] وذلك ما حدث مع المذهب المالكي، فبعد انتشاره في الغرب الإسلامي، تطور هذا العمل، وظهر بمظهر يتفق مع عمل أهل المدينة في المبدأ، ويختلف عنه في الاعتبارات، فإذا وجد خلاف بين الفقهاء في بعض المسائل، فعمد أحد القضاة إلى الحكم فيها بقول يخالف المشهور، لسبب من الأسباب، كدرء مفسدة، أو خوف فتنة، أو جريان عرف في الأحكام التي مستندها العرف، أو تحقيق مصلحة، فيأتي من بعده ويقتدي به، ما دام الموجب الذي لأجله خولف المشهور قائماً، فيكون على أصل مالك، فالعمل بالضعيف لدرء مفسدة، هو سد الذرائع وإذا كان لجلب مصلحة، فهو من المصالح

---

(53) العرف والعمل في المذهب المالكي، ص333 ـ 334.

(54) انبعاث الفقه وتطبيق الشريعة الإسلامية، للأستاذ الدكتور محمد حجي ـ رحمه الله ـ ص13، كتاب دعوة الحق، العدد الثالث، 1420/ 1999.

المرسلة، ولذلك الشأن بالنسبة للعرف، ما لم يخالف نصاً أو يصادم مصلحة أقوى[55].

ولكن هذا المسلك انتقده بعض العلماء، واعتبره من النظر بدون علم، قال القاضي أبو بكر بن العربي (ت 543هـ) ثم حدثت حوادث لم يلقوها في منصوص المالكية، فنظروا فيها بغير علم فتاهوا، وجعل الخلف منهم يتبع السلف، حتى آلت الحال ألا ينظر إلى قول مالك، وكبراء أصحابه، ويقال: قد قال في هذه المسألة أهل قرطبة، وأهل طلمنكة، وأهل طلبيرة، وأهل طليطلة، فانتقلوا من المدينة وفقهائها، إلى طلبيرة وطريقها...[56].

ومع ذلك فإن الإمام ابن رشد عندما سئل عن قول الخليفة عمر بن عبد العزيز: تحدث للناس أقضية بما يحدثون من فجور، فأجاب: إن ما حدث من النوازل التي لا يوجد فيها نص في الكتاب ولا في السنة، ولا فيما أجمعت عليه الأمة، يستنبط لها من الكتاب والسنة، وما يتم استنباطه يجب الحكم به فرضاً، كاجتهاد الخليفة علي كرم الله وجه في عقوبة شارب الخمر، لأن الأصل متفق عليه وهو أن الحدود وضعت للردع والزجر عن المحارم، فوجب أن يرجع في حد الخمر إلى أشبه الحدود بها في القرآن[57] فالحد هنا جاء مستنبطاً من كتاب الله.

وبالمثل فإن ما جرى به في العمل لا يكون دليلاً يعول عليه في الفتوى إلا إذا كان معتمداً على عمل أهل المدينة التي هي معدن الوحي، جاء ذلك في جواب وجه من تلمسان لفقيه في سبتة عام 643هـ، حول ترجيح المفتي لأحد الأقوال بما جرى عليه العمل واستمر به الحكم، هل يعول عليه مثل هذا

(55) العرف والعمل في المذهب المالكي، المصدر السابق، بتصرف، ص342.

(56) العواصم من القواصم، للقاضي أبي بكر بن العربي (ت 543هـ) ص176، تحقيق محب الدين الخطيب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1423/ 2002.

(57) مسائل أبي الوليد بن رشد، ص682/ 1.

الترجيح في المسائل أو لا؟ وقد نقلها البرزلي في كتابه جامع مسائل الأحكام[58] وفي هذا الكتاب أشار في كثير في مسائله إلى ما جرى به العمل في تونس وغيرها من مناطق الغرب الإسلامي.

ومع هذه الضوابط التي وضعت لاستنباط الأحكام وترجيح الأقوال في المذهب المالكي، إلا أن ما جرى عليه العمل صار من الذيوع والانتشار ما غطى مجموع تآليف الفقهاء، بل إن بعضهم خصه بكتاب ذكر فيه من مسائل جرى بها العمل، ثم تتابع العمل بالمغربُ وصار فيه تدريجياً إلى أن ضخمت مسائله، ودخل في غالب أبواب الفقه، وعقد له المؤلفون فصولاً في تأليفهم، كالشيخ الزقاق، والشيخ أحمد بن القاضي، والشيخ عبد الرحمن الفاسي، وأبي القاسم السجلماني وغيرهم[59].

وترتب على هذا الأصل، وجود العديد من النوازل المستند فيها إلى ما جرى عليه العمل، وقد تميز المذهب المالكي بهذه النوازل التي أصبحت كالسوابق القضائية يعتمد عليها الحكام والمفتون في القضاء والفتوى، وفي المكتبة الإسلامية مؤلفات كثيرة في الأحكام والنوازل لعلماء المدرسة المالكية، وفيها أيضاً كتب جامعة لهذه النوازل تغطي مسيرته الفقه المالكي منذ نشأته حتى الوقت الحاضر، ومن الكتب الجامعة كتاب الإمام البرزلي (ت 841هـ) جامع مسائل الأحكام، وكتاب المعيار المعرب، للشيخ الونشريسي (ت 914هـ) جمع فيه مسائل كثيرة وقعت في الأندلس والمغرب، وكتاب تذييل المعيار، للشيخ عبد السلام بن عثمان التاجوري (ت 1139هـ) [60] جمع فيه فتاوى فقهاء المالكية في مناطق شمال أفريقية خلال القرنين الحادي عشر والثاني عشر، وكتاب

---

(58) جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام، المعروف اختصاراً بفتاوى البرزلي، ص96 ـ 101/ 1.

(59) العرف والعمل في المذهب المالكي، ص346 ـ 349.

(60) يقع الكتاب في عدة مجلدات، ومؤلفه من علماء طرابلس الغرب، وسيتم نشره قريباً بإذن الله تعالى، بتحقيق كاتب البحث.

المعيار الجديد للشيخ أبي عيسى المهدي الوزاني (ت 1342هـ) جمع فيه فتاوى المتأخرين من علماء فاس وما حولها، وهذه الفتاوى تمثل ذخيرة كبيرة من الفقه، يستفاد منها في التشريع والأحكام، وتكون محلاً لدراسات فقهية واجتماعية واقتصادية وغيرها.

وهكذا ظهر جلياً ما لهذا الأصل الذي وضعه الإمام مالك، وما انبثق عليه من الأخذ بالعمل، من الأثر في مواكبة الوقائع والنوازل التي تحدث في المجتمع الإسلامي، وبانتشار الفقه، أو الأحكام الفرعية، التي استنبطها المجتهدون من منبع الشريعة: القرآن والسنة، خلال القرون الأولى، ووسع دائرتها فقهاء القرون التالية، قام الفقه بدور عظيم وحاسم في حياتهم، لأنه كان حياً متحركاً، يلائم بيئتهم، ويستجيب لحاجيات مجتمعهم، فنظم حياتهم وأقام العدل بينهم، وأتى بالحلول الملائمة لكل النوازل التي نزلت بهم في مختلف مناطق الإسلام[61] وفي ذلك الدليل القوي على أن الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان.

الخاتمة

أولاً: إن اجتهاد الإمام مالك ـ رحمه الله ـ في اعتماده على عمل أهل المدينة، لا يخالفه الجمهور إذا كان يعتمد على نقل شرع عن النبي ﷺ، من قول أو فعل أو تقرير، وفي كل ما لم يعلم أن غيرهم خالفهم فيه، أما ما عدا ذلك فهو موضع خلاف.

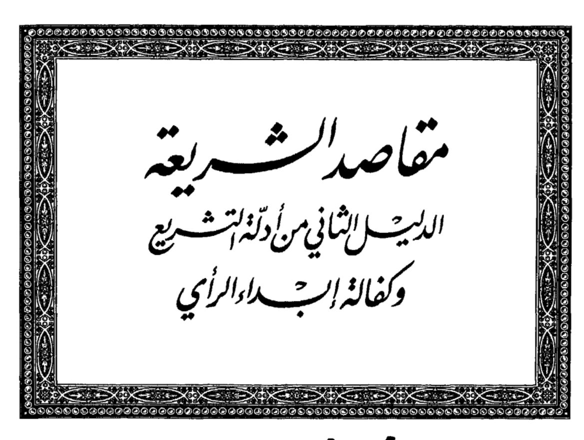
ثانياً: إن عمل أهل المدينة، يتفق مع موقف الإمام مالك عندما رفض أن يفرض كتابه الموطأ على كافة المسلمين للتقيد به آنذاك، وحجته في ذلك انتقال بعض صحابة رسول الله ﷺ إلى الأمصار، ونقلهم للحديث، واجتهادهم في بعض القضايا التي واجهتهم فيها، فيجب مراعاة ذلك.

(61) انبعاث الفقه وتطبيق الشريعة الإسلامية، ص59.

ثالثاً: إن موقف الإمام مالك في الفتوى، والامتحان الذي تعرض له، يدل على أن الإفتاء يجب أن يكون لدى العلماء والمجتهدين في كافة الأمصار الإسلامية، ولا يكون تابعاً للحاكم يسخره في كل ما يريد أن يقوم به، وأنه على المفتي أن يتمسك بالحق ولو واجه المصاعب في ذلك.

رابعاً: إن عمل أهل المدينة، الذي اعتمده الإمام مالك ضمن أصوله، انبثق عنه أصل آخر هو ما جرى عليه العمل، ولعل معارضة بعض العلماء لعمل أهل المدينة، سببه انتقال بعض الصحابة، رضوان الله عليهم، إلى أمصار أخرى، ووجود اجتهادات لدى الفقهاء بها، وهو ما يتفق مع ما جرى عليه العمل.

خامساً: وهذا الأصل ـ ما جرى عليه العمل ـ استند إليه الفقهاء في مواكبة العديد من الحوادث التي استجدت في ديار الإسلام، وفي طريقه يمكن أن يتم تحديث المجتمع الإسلامي ليكون متمشياً مع العصر، فيفرز لهم اجتهادات تكفل حل القضايا التي تظهر في المجتمع الإسلامي، بما لا يخالف القواعد العامة في الشريعة.



د. محمّد امحمّد بن طاهر
جامعة السابع من أكتوبر

1 ـ تقدمة :

ما إن تلقى الرسول ﷺ وحي السماء، حتى اهتدى به وهدي، وكانت هذه الهداية منة الله وعطيته، لمن أراده خليفة مكرماً، وما سبيل الرسل جميعاً إلا النقل الدقيق ولاتبليغ الأمين، أما الهداية والقبول فأمران اختص بهما الله جل وعلا.

وإحياء سنة المصطفى ﷺ عبادة مقررة ينال صاحبها ثواباً لا ينقطع، ما دام لها النفاذ والاستمرار، فعن الرسول ﷺ «**من أحيا سنة من سنني، فعمل بها**

الناس، كان له أجر من عمل بها، لا ينقص من أجورهم شيئاً»[1].

وما جاء به محمد ﷺ عن ربه، وما دعا إليه، أرسى دعائم العدل، وجعل من الدين الإسلامي «دين الحرية الكاملة العاملة والهادية، وذلك حق لا ريب فيه، إنه دين الحرية من رق التقاليد والعادات غير المعقولة»[2].

وحين جاء نصر الله ودخل الناس في هذا الدين أفواجاً، وشع نور الإسلام، تغير حال الجزيرة، وتحرر الجميع من ربق العادات، وسطوة التقاليد، وأصبح الكل أحراراً، يؤمنون بإله واحد، يدعونه رغباً ورهباً، يعبدونه لا يشركون به شيئاً، إن دعا داعي الحق أجابوا، وإن هموا ندبوا لمكرمة طاروا زرافات ووحداناً.

إذا دعاهم لحرب من يجربهم لا يسألون أخاهم حين يندبهم[3]

ومـا كان ما كان ليكون، لو أن محمـداً ﷺ أتـاهم عارضاً وحي السـماء على طريقة التطبيق والتوفيق، والمداراة، ولو خيل إلى أي كان، وظن أنه يستطيع «أن يغير مجال الفكر في العالم بمثل هذه المحاولات التوفيقية ليشرق على البشرية نور الحق، فهو هائم ولا شك في عالم خيالي، لا يمت إلى الحقائق بسبب»[4].

وما دعا إليه ﷺ كان منطلقه: بذل قصارى الجهد وإعمال الفكر، في فتح مغاليق الكون، واكتشاف مخبوءاته، وبما أن هذا الإنسان هو واسطة العقد في هذا العالم، فعليه أن لا يؤله شيئاً فيه، أو يخص بالعبادة رغباً أو رهباً غير الله، والذين أشركوا مع الله إلهاً غيره، حولوا الإنسان من سيد مكرم وخليفة مبجل،

---

(1) محمد بن مفلح المقدسي. الفروع وتصحيح الفروع. دار الكتب العلمية. بيروت. 1997. ط1، تح، حازم القاضي. ج2، ص244.

(2) محمد أبو زهرة. مجلة الوعي الإسلامي. ع112، السنة العاشرة. الكويت 1974. ص50.

(3) الشاعر صفي الدين الحلي. 1276 ـ 1349هـ.

(4) وحيد الدين خان. الإسلام يتحدى. المختار الإسلامي. القاهرة. 1977. ص178.

سخر له كل ما في الكون، إلى صورة باهتة لمخلوق ضعيف، متواكل تتعدد مخاوفه، وتتراءى له العظمة في غير محلها.

أدرك سيد الكون ومعلم الدعاة، ربوبية الله المطلقة، وأن الصلة المباشرة بين الرب والعبد هي مفرق الطريق بين النظام والفوضى في عالم العقيدة، وليس هذا بالشيء اليسير إذا نحن راجعنا التاريخ وتذكرنا ما عانته البشرية من سلطة الأوصياء والوسطاء.

ومن ثم كان وضوح دعوته ﷺ من وضوح العقيدة التي أوحى الله بها إليه، وأن أبرز سمة من سمات هذه العقيدة كانت حرية الفكر والتعبير، وأنهما لا يتحكم فيهما أحد باسم الوساطة بين الله والناس، ولا باسم الوكالة على الله في الأرض، فالإسلام الحق لا يعترف بوجود هيئة أو طبقة دينية، يحق له تسخير العباد باسم الدين.

كان ﷺ في دعوته مؤمناً إيماناً جازماً بما جاء به عن ربه ـ جل وعلا ـ وهو الذي منحه قوة إيجابية محركة، وطاقة بناءة هائلة، ملأت قلبه وقلوب من آمن به، وسرت في دمائه، ودماء الدعاة من بعده، ونفذت إلى عقولهم وأفكارهم، وسيطرت على شعورهم ووجدانهم، وتحكمت في عزيمتهم وإرادتهم، ولازمتهم آناء الليل وأطراف النهار، فهم فرسان النهار نساك الليل، ﴿أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ يُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَآئِمٍ ۚ ذَٰلِكَ فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾[5].

استطاع ﷺ بما دعا إليه، دفن الضغائن والأحقاد، وتقريب القلوب وجسر الهوة بين الفرقاء، وكان مثار ومسار الدعوات الصادقة، لصحابته والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين.

والإسلام الذي دعا إليه ﷺ معتقد عالمي، وعالميته يتجلى مفهومها في

(5) سورة المائدة، الآية: 54.

الاعتراف بالاختلاف دون الخلاف، وما ساد الاختلاف ونما بين الفرقاء، إلا بعد الطغيان، وانقطعت سبل التفرد وشمولية القرار؛ ذلك لأن الإسلام يعتبر «الاختلاف سنة الله في عباده، لحكم كثيرة ندرك بعضها ونجهل بعضها الآخر، ولولا الاختلاف لما تحقق الإبداع أو التنوع»[6]، وتنوع الآراء من السنن الكونية في هذا العالم. قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾[7].

2 ـ الأهمية:

تركز الاهتمام في هذا العمل، على استقراء، ومقاربة فهم الدليل الثاني من أدلة أحكام الشريعة الإسلامية، وبالتالي استنتاج ما يدعم أن كفالة إبداء الرأي وحرية التعبير، مقصد من مقاصد التشريع الإسلامي، الذي في أساسه بني على الخير، والعدل، والرحمة، والمصلحة للبلاد والعباد، وأن صلاحية هذا الشرع لا يحكمها الزمان ولا المكان، فالأمر بيد الله، وكل ما يجب هو: إدراك أن أدلة أحكام التشريع الإسلامي، اشتملت مراعاة حقوق الإنسان في التعبير عن رأيه، وكفلت له حق إبداء الرأي.

ولعل التذكير بأهمية الموضوع قيد البحث، وإعادة النظر حيال أشجانه وشجونه، يجعل من الحديث عليه، إسهاماً قوياً في اختراق الثقافات الوافدة، في زمن اشتدت فيه الحاجة إلى مراجعة سياسات الأمة، التي حادت عن جادة الصواب، وافتتنت بالوارد والوافد، ولم تعد تماري إلا مراء غير ظاهر، وتستفت كل أحد.

3 ـ الهدف:

قرن الله تعالى في كتابه حق الحياة بمنة التكريم. قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ

(6) الإسلام بين العولمة والعالمية. فوزي زفزاف. مجلة التواصل. طرابلس. ليبيا. ع4، 2004. ص25.

(7) سورة هود، الآية: 118.

رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[8]. فالله اختار هذا المخلوق ليعمر الأرض، ويبني الحضارات ويقيم الحق، الذي من أجله بعث الله الرسل، وليكون خليفته في إقامة شؤون هذه الحياة، والمحافظة على الضروريات وما يرجع إليها، وبهذا تتحقق الخلافة في الأرض، وتطبق الشرائع التي رسمها الله، الذي أودع في العقول إدراكها، وعلى الإنسان بذل طاقته في تطبيقها، فهو مطالب بالقصد إلى ذلك»[9].

وحرية التعبير، جديرة بأن تعد من بين ما حث عليه الشارع، وهي «أمر في غاية الأهمية، وحظنا في تبيان الأمر، هو إبانة الدليل القاطع في وجوب العمل بها، ولكن لا بد من ذكرها؛ ليتبين المدلول ويرتبط بالدليل»[10]، وما نحن بصدده لا يعدو أن يكون مقاربة فهم ما قصد إليه الرسول الكريم، فيما ورد عنه من واثق القول، وذلك فيما يتعلق بالمعارضة في الرأي، وفي كفالته ﷺ هذا الحق لصحابته ولأمته من بعده، فهو بقوله وعمله وإقراره، أرسى دعائم الحق في الاعتراض، والاختلاف في الرأي، تعليماً وتحسيناً وتحصيناً للأمة التي قال الله فيها: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾[11].

4 ـ المنهجية:

لم يكن الاهتمام في هذا العمل، بالوقائع من حيث هي أخبار، فهذه موضوعات لم يقصد إليها؛ إنما ما قصد إليه كان: استحضار سيرة الرسول ﷺ في التربية والدعوة، لعل من خلالها يتم استجلاء المعاني، ومقاربة المقاصد.

---

(8) سورة البقرة، الآية: 29.

(9) توظيف الاستقرار في استنباط مقاصد الشريعة. محمد بن طاهر. مجلة كلية الدعوة الإسلامية. ع23 2006م. طرابلس ليبيا. ص239.

(10) مقاصد الشريعة. محمد الطاهر بن عاشور. (بلا) ص7.

(11) سورة آل عمران، الآية: 110.

وفي كل ما ذكر من مثل، كانت مقاربة الوصول إلى ما سما الفكر إليه، بعيداً عن تمثل الغائب المرتقب، ومصدر كل ذلك، كان الثابت من القول، والارتباط بالواقع لا بالمتخيل.

وفي هذا المقام يمكن القول: بأن العمل لم يستوف كل ما يتعلق بموضوع، أحقية إبداء الرأي وحرية التعبير في ما ورد عن الرسول ﷺ كما تم فهمه، ولا يمكن الادعاء أنه وصل إلى الغاية في تفصيل الغرض؛ لكن التزام الباعث الموحي كان حاضراً.

5 ـ الفطرة:

«الإسلام دين الفطرة، أي جبلة المعرفة بالله والإيمان به، وكل إنسان يولد بريئاً، مجبولاً مطبوعاً على الإيمان بالإله الخالق، . الشيء الذي يقود المستقرئ إلى ذكر المبدأ الإلهي، والسنة الأزلية، فلم يكن الناس نمطاً واحداً، ولن يكونوا كذلك، وإنما كانوا ولا يزالون مختلفين»[12]. قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿118﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾[13].

فمنطق الفطرة إذاً يقتضي بأن يكون هناك اختلاف، وأن للناس حقاً في هذا الاختلاف، وأنه «ليس منة من حاكم ما يهبها إذا شاء بل هي حكم الله»[14].

والإسلام وأدلة أحكامه لا تقر «سلطاناً لبشر ـ حاشا أنبياء الله ـ يفرض به إرادته على الناس، والأنبياء أنفسهم خارج دائرة الوحي لا سلطان لهم على غيرهم إلا بالعقل والإقناع، فمن هذا الذي يعطي نفسه حق المضي بأمور الناس دون الرجوع إليهم؟ ومن أولئك الذين يذلون لهذا الوهم؟»[15].

---

(12) توظيف الاستقراء في استنباط مقاصد الشريعة. محمد بن طاهر (مرجع سابق) ص247.

(13) سورة هود، الآيتان: 118 و119.

(14) في موكب الدعوة. محمد الغزالي. ط2، دار الكتاب العربي. القاهرة 1957، ص137.

(15) م.ن. 137.

6 ـ غاية المقصد:

ليس هناك ما يدعو تأكيد أن: «الشريعة الإسلامية مبنية على مراعاة المصالح، وأنها نظام عام لجميع أفراد البشر دائم وأبدي، لو فرض بقاء الدنيا إلى غير نهاية؛ لأنها مراعى فيها مجرى العوائد المستمرة»[16].

والمستقرئ لأدلة الأحكام عموماً، ولسنة المصطفى ﷺ خصوصاً، يتبين «أن أحكام الشريعة الإسلامية منوطة بحكم وعلل راجعة للصلاح العام للمجتمع وللأفراد»[17]، وأن صلاحها دائم؛ لأنها وحي رباني، وأوامر إلهية. قال تعالى: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾[18]، وفي مراعاة ما قصد إليه الشارع تتحقق سعادة الإنسان، وتصان بتطبيق شرع الله كرامته.

ومن بين ما قصد إليه الشارع، ودعا إليه أحقية الحوار، الذي وإن ترتب عليه بعض الاختلاف، فإنه حتماً سيتدثر بلباس المودة، وسيشعر جميع الأطراف بعمق وقوة ما يربط بينهم؛ إنه الإسلام دين السماحة والتواد، ومعتقد من وصفهم الله بالوسطية. قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾[19].

إنها «وسطية العدل، أي التوازن الذي لا يقوم إلا بجمع عناصر الحق والصواب من طرفي غلو الإفراط والتفريط، وتمييزها وتأليفها موقفاً ثالثاً وسطاً ومستقلاً... وذلك على النحو الذي حدده الحديث النبوي الشريف الذي يقول فيه الرسول ﷺ: الوسط: العدل، جعلناكم أمة وسطاً»[20].

---

(16) الطوفي وإشكالية انضباط المصلحة. جمال الشلابي. رسالة ماجستير. جامعة قاريونس. بنغازي ليبيا. 1994. من المقدمة.

(17) مقاصد الشريعة. محمد الطاهر بن عاشور. ص14.

(18) سورة النجم، الآية: 4.

(19) سورة البقرة، الآية: 143.

(20) الإسلام والتعددية. محمد عمارة. دار الرشاد. القاهرة. 1997. ص7. الحديث الشريف، رواه الإمام أحمد في مسنده.

يقول الإمام الشاطبي: «إن هذه الشريعة المباركة معصومة كما أن صاحبها ﷺ معصوم، وكما كانت أمته فيما اجتمعت عليه معصومة»[21].

مدلول الحفظ عند الشاطبي أكثر شمولاً من أن يختص بالقرآن؛ لأنه حفظ «دائم إلى أن تقوم الساعة فهذه الجملة تدلك على حفظ الشريعة وعصمتها من التغيير والتبديل»[22].

وفيما أفهم من رأي الشاطبي، أستطيع القول: إن الشاطبي لا يرى، «أن أحكام الشريعة ثابتة ثباتاً مطلقاً بل إن هذه الأحكام مواكبة لتغير القضايا وتطور الحياة»[23].

ومراعاة المصلحة في التشريع الإسلامي كانت معياراً من معايير الاستدلال، قال ابن القيم: «الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد»[24].

ومن أجل الوصول إلى المقصود وفهم المناحي المتعلقة بكفالة إبداء الرأي، والحرية في التعبير في حديث المصطفى ﷺ يجدر بنا أولاً: أن نلقي بعض الضوء على منة التكريم الإلهي؛ إلا أنه وعند محاولة إدراك بعض المفاهيم، برزت الصعوبات الناتجة عن غياب هذا الحق عن الواقع المعاش.

لذا فإن أية محاولة في هذا الصدد لا تعدو إلا أن تكون مقاربة من أجل الوصول إلى شيء من معاني الحق، وعليه فإن تناوله سيكون: من جانب أن التكريم منظور إليه. ليس في حقبة زمنية معينة، وإنما باعتبار أنه منة من عند الله.

---

(21) الموافقات. أبي إسحاق الشاطبي، دار المعرفة. بيروت. (بلا). ج2، ص58.
(22) م.ن. ج2، ص59.
(23) توظيف الاستقراء في استنباط مقاصد الشريعة. محمد بن طاهر. (مرجع سابق) ص245.
(24) إعلام الموقعين عن رب العالمين. ابن القيم. بيروت. 1973. ج3، ص14.

7 ـ منة التكريم:

ربط بعض العلماء معنى الكرم مقروناً بالحرية فقال: «الكرم مثل الحرية إلا أن الحرية قد تقال في المحاسن الصغيرة والكبيرة، والكرم لا يقال إلا في المحاسن الكبيرة»[25].

و«التكريم أن يوصل إلى الإنسان بنفع لا تلحقه فيه غضاضة، أو يوصل إليه بشيء شريف، ومن هنا جاء معنى تكريم الإنسان، وأن هذا التكريم منة من عند الله، أوجبها على نفسه، وجعلها حقاً لعباده، وكل أمر ينافي هذه المنة. فهو خلاف ما أمر به الله، والمقصد الشرعي في هذه المنة، يكمن في أن للإنسان الحق في التمتع بما امتن به عليه؛ ففي ممارسة الإنسان لكامل حقوقه تتعين المعزة وتكمن الرفعة، ويتحقق المراد»[26]. قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾[27].

7 ـ 1 ـ أحقية المنة:

إن المناداة بإعادة كرامة الإنسان، وأحقيته في التمتع بما يليق بإنسانيته، ليست دعوى مثالية بل هي ما تؤكد احترام كل النواميس الإلهية منها والعرفية، وخاصة التي جاء بها رسول الإسلام ﷺ، فهي ليست ما يروج له الغرب المسيحي من نظريات تبيح القول أنى وكيف جاء، لكنها في المقابل لا تقبل إلا اختلافاً يدور في فلك السلطان، وصاحب الصولجان، وما نراه ظاهر الاختلاف، في حقيقته لا يعدو أن يكون برقاً خلباً، وسراباً بقيعة، فبرلماناتهم يعمها الهرج والمرج، وديمقراطيتهم توجهها الأهواء، وفلسفتها العبودية المطلقة

(25) تاج العروس. محمد مرتضى الزبيدي. دار صادر. بيروت 1966، ج6، ص3.

(26) توظيف الاستقراء في استنباط مقاصد الشريعة. محمد بن طاهر. (مرجع سابق) ص243.

(27) سورة الإسراء، الآية: 70.

للمصلحة أنى وكيف كانت. والتطرف، وعدالتهم عدالة الحودثة، والقولبية، وكل ما اشتق من فوعلة.

وفي تطبيق شرع الله، واتباع ما أمر به فيما ورد عن نبيه، يتحصل المراد، وتحق المجاهرة بسؤال يفرض نفسه وهو: متى تصبح حرية التعبير حقيقة؟ وكيف تنبت وتتدرج في نموها داخل الحقل الثقافي والذهني، وفي ثنايا الحياة الاجتماعية للمجتمع المسلم؟

ومن أجل أن نصل إلى ما به تتحقق سعادة المجتمع، وينال كل ذي حق حقه، يجب أن نسعى جادين إلى العمل على تغيير الخطاب السائد في مجتمعاتنا، وأن نتابع الخطاب العقلي المؤمن، الذي بفضله ينمو الحس تجاه أبسط مقومات الشخصية، ويتحقق الشعور بالذات.

8 ـ فاتحة الرأي:

مع أن محور الحديث، ومناط التكليف في هذا العمل، كان استقراء الدليل الثاني من أدلة الأحكام، إلا أن ما في الدليل الأول، ما سبق وأن أثار الاهتمام، واسترعى الإحساس، فكان أن كان فاتحة الرأي.

8 ـ 1 ـ كفالة الرأي في القرآن الكريم:

يقول الحق تبارك وتعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[28].

في هذا النص الحكيم، نجد الإنسان «إذا لفت ذهنه إلى وجوده علم أنه وجود مسبوق بوجود أصل له، بما يشاهد من نشأة الأبناء عن الآباء، فيوقن أن لهذا النوع أصلاً أول ينتهي إليه نشوؤه»[29].

---

(28) سورة البقرة، الآية: 30.

(29) التحرير والتنوير. محمد الطاهر بن عاشور. ج1، (مرجع سابق) ص395.

وأن فيه كذلك منة الخلق، التي نتجت عنها فضائل كثيرة، كالخلافة في الأرض، والتفضيل بالعقل، وكفالة إبداء الرأي... الخ، وفيه أيضاً معنى الخليفة. التي هي: قيام الإنسان بتنفيذ مراد الله تعالى من تعمير الأرض، وفي هذه الآيات «إيماء إلى حاجة البشر إلى إقامة خليفة لتنفيذ الفصل بين الناس في منازعاتهم إذ لا يستقيم نظام يجمع البشر بدون ذلك»[30].

«المستقرئ لهذه الآيات يدرك أن في خطاب الله لملائكته ما يفيد الاستشارة تكريماً لهم. وتجسيداً لمبدأ المناظرة والحوار، وإن سيق الحوار على هيئة الإخبار»[31]، ذلك لعلم الله المسبق ما في نفوس الملائكة من سوء الظن بهذا الجنس. واستشارة الله للملائكة ﴿عَلَيْهَا مَلَٰٓئِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾[32]، يؤذن «أن هاته الاستشارة جعلت لتكون حقيقة مقارنة في الوجود لخلق أول البشر حتى تكون ناموساً أشربته نفوس ذريته»[33].

في هذه الآيات تتجلى معاني الحق، وأن الله في تشريعه سنن هذا الكون: كفل حق الحوار، وامتن به على عباده، وضمن لهم حق الاعتراض، وطلب منهم الفهم بعد الاستفهام.

القرآن الكريم يحوي الكثير من المثل التي تؤكد صحة أن الله أرسى مبدأ الحوار والمناظرة يوم أن خلق الأرض، وسخر ما فيها لمن أراد استخلافه.

9 ـ السنة:

«السنة من الله إذا أطلقت في الشرع فإنما يراد بها، حكمه وأمره ونهيه، مما أمر به النبي ﷺ ونهى عنه وندب إليه قولاً وفعلاً، مما لم ينطق به الكتاب

---

(30) م.ن. ص395.

(31) توظيف الاستقراء في استنباط مقاصد الشريعة. محمد بن طاهر. (مرجع سابق) ص249.

(32) سورة التحريم، الآية: 6.

(33) التحرير والتنوير. محمد الطاهر بن عاشور، ج1، (مرجع سابق) ص400.

العزيز، ولهذا يقال: في أدلة الشرع الكتاب والسنة، أي القرآن والحديث»[34].

والسنة عند الأصوليين ما نقل عن النبي ﷺ من قول ـ غير القرآن الكريم ـ أو فعل، أو تقرير، ولاحديث في اصطلاحهم مختص بقول الرسول ﷺ فإذا أطلق عندهم لا يفهم منه إلا السنة القولية، والوحي: ما نزل به الروح الأمين على قلب المصطفى ﷺ، وما وضح وثبت له، وكذلك ما ظهر له ﷺ يقيناً وهو المصدر الوحيد الذي كان يعتمد عليه الرسول ﷺ في بيان وإظهار جميع ما يتعلق بالشرع من أحكام.

ولا يتوهم «أن طاعة الرسول المأمور بها ترجع إلى طاعة الله فيما يبلغه عن الله دون ما يأمر به في غير التشريع، فإن امتثال أمره كله خير»[35]، فطاعة الرسول وهو المبلغ عن ربه في كل أمر ونهي، مساوية لطاعة الله. قال تعالى: ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَخْشَ ٱللَّهَ وَيَتَّقْهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَآئِزُونَ﴾[36].

«وقول الرسول ﷺ حجة لدلالة المعجزة على صدقه ولأمر الله تعالى إيانا باتباعه، ولأنه لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى»[37].

9 ـ 1 ـ الاحتجاج بالسنة ووجوب العمل بها:

الاحتجاج بالثابت من نصوص السنة معناه: «الاعتماد عليها واعتبارها مصدراً من مصادر التشريع التي يعتمد عليها في استنباط الأحكام الشرعية»[38].

ومن نافلة القول: تأكيد ما بذل أئمة أهل الحديث مثل: (مالك بن أنس ت179هـ)، و(يحيى بن سعيد ت189هـ)، و(عبد الرحمن بن مهدي ت198هـ)،

---

(34) تاج العروس. محمد مرتضى الزبيدي، ج9، (مرجع سابق) ص244.

(35) التحرير والتنوير. محمد الطاهر بن عاشور. ج5، (مرجع سابق) ص97.

(36) سورة النور، الآية: 52.

(37) المستصفى، أبو حامد الغزالي. دار صادر، القاهرة، 1322هـ، ج1، ص129.

(38) أصول الأحكام، منصور الشيخ، الجامعة الإسلامية البيضاء. ليبيا. (بلا). ص93.

و(يحيى بن معين ت233هـ)، و(محمد بن سعد ت230هـ)، و(أحمد بن حنبل ت241هـ)، وغيرهم من الأئمة، من جهد وتمحيص، فيما يتعلق بكل راو، وفي التعريف بتاريخه وسيرته، كما أنهم لم يتوانوا في تبيان قواعد الجرح والتعديل، فقد ورد عنهم أن النقد نوعان: «نوع يستند إلى الرواية وصحتها، والرجال ومقدار الثقة بهم، ونوع يعتمد فيه على الحديث نفسه: هل معناه مما يصح، وهل الظروف الاجتماعية التي قيل فيها الحديث تؤيد أنه صحيح أو موضوع؟ وهل هناك احتمال الوضع لأسباب سياسية، أو مذهبية، أو شخصية، وهل الحديث يتفق وقواعد الإسلام أو لا يتفق»[39].

والاستشهاد بحديث الرسول ﷺ يتوقف على أمرين:

أولهما: ثبوت أن ما ورد عن الرسول ﷺ من قول أو فعل أو إقرار، من حيث ذاته حجة شرعية أوجب الله تعالى العمل بها.

ثانيهما: ثبوت أنها صدرت عن الرسول ﷺ بالمشاهدة لمن عاصره، وبالرواية لغير المشاهد، ولست بصدد الحديث عن طرق الرواية، وما ورد في صحة الاعتماد على بعضها، من خلاف بين العلماء، فلذلك مقام آخر.

وبما أن الرسول الكريم ﷺ معصوم عن الكذب وقول الزور، فإن وجوب العمل بما ثبت عنه فرع عن وجوب طاعته.

9 ـ 2 ـ كفالة الرأي في السنة المشرفة:

علم الله أن الحوادث لا تخلو من حدوث التنازع والخلاف؛ ولهذا بين لعباده طريقة الفصل في كل الحوادث التي من شأنها إثارة الخلاف أو حدة الاختلاف. قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۚ وَلَوۡ أَنَّهُمۡ إِذ ظَّلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ جَآءُوكَ فَٱسۡتَغۡفَرُواْ ٱللَّهَ وَٱسۡتَغۡفَرَ لَهُمُ ٱلرَّسُولُ لَوَجَدُواْ ٱللَّهَ تَوَّابٗا

(39) ضحى الإسلام. أحمد أمين. دار الكتاب العربي. (بلا) ج2، ص130.

رَّحِيمًا (64) فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾[40].

وفي سنته ﷺ جوامع الكلم وعظيم الحكم. وفيها ما يدل على أنه كان ﷺ مستجيباً وممتثلاً لنداء ربه فيما أمره به من جانب خطاب قومه، فهو لا يبرم أمراً، ولا يحكم إلا بعد التراضي والتشاور، وذلك في غير ما هو تشريع.

وهذه الرحمة الظاهرة والغالبة على خلق الرسول ﷺ لا تعني أنه غير حازم مع أغلاظ الناس، فهو في الحق ثابت المبدأ، لا يتزحزح ولو وضعوا الشمس عن يمينه والقمر عن يساره، وهو دائم العمل على ما يستوجب حماية مثله وفضائله.

وفي هذا المقام لم يكن المراد إثبات شذرات من صادق قول المعصوم ﷺ، أو سرد بعض الأحكام الفقهية، أو بسط القول فيما أوصى الله به نبيه، وإنما المراد عرض مثل مما لازمه، حيث كان مؤدياً لرسالة السماء، ومبلغاً عن رب العزة فيما شاء، ولقد وقع الاختيار على مثل دالة على ما به اتصفت سياسته، وما اتسمت به إدارته، ومعالجته أمور الدولة في الضراء والسراء، فهو نموذج واحد لا تعكر بحره الدلاء، وديدنه وهجيراه، الشورى، والاستشارة فيما ليس فيه وحي وليس شرعاً إلهياً.

9 ـ 3 ـ المقام الأول:

لنتدبر سوياً أول المثل وهو: موقفه ﷺ بعد أن علم بخروج جيش المشركين إلى أحد، وما كان منه، عندما استشار أولي الرأي من صحابته، «أيخرج إليهم أم يمكث في المدينة؟ وكان رأيه هو أن يتحصنوا في المدينة، فإن دخلها العدو عليهم قاتلوه على أفواه الأزقة والنساء من فوق البيوت، ووافقه

(40) سورة النساء، الآية: 65.

على هذا الرأي أكابر المهاجرين والأنصار، وكان هو الرأي، وأشار عليه جماعة من الصحابة أكثرهم من الأحداث ومن كان فاتهم الخروج يوم بدر بأن يخرج إليهم لشدة رغبتهم في القتال، فما زالوا يلحون على رسول الله ﷺ حتى خرج بهم»[41]

ولا يتصور غير ذلك فهو إن كان الرسول والقائد والموحى إليه، إلا أنه علم عن ربه ما يجب عمله تجاه صحابته، ففي هذا الموقف الحواري بين البدريين من كبار الصحابة، وبين الأحداث منهم، تجلت عظمة الرسول في إفساح المجال أمام الرأي والرأي الآخر، فهو وإن لم يكن الرأي، إلا أنه استجاب لنداء الشباب، وآثر دعوة التحدي، وإبراز القوة عن القعود حتى يأتي العدو ويحل بين ظهراني المسلمين، وفي ذلك ما يشدخ أنفة الشباب.

والرسول وإن كان القائد، فهو في سائر عملة يوجه قادة جنده، ويستمع إلى صالح رأيهم ويوصيهم باتباع جماع الضوابط، التي تقوم بين آمر ومأمور، والتي يتجلى فيها ملاك الرأي، وحسن المشورة. فقد جاء في مختار صحيح مسلم أن رسول الله ﷺ: «**كان إذا أمر أميراً على جيش أو سرية أوصاه في خاصته بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيراً**» ثم قال: اغزو باسم الله في سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله، اغزوا ولا تغلو ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليداً، وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال فأيتهن ما أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، ثم ادعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين، وأخبرهم أنهم إن فعلوا ذلك فلهم ما للمهاجرين فإن أبوا أن يتحولوا منها فأخبرهم أنهم يكونون كأعراب المسلمين ولا يكون لهم في الغنيمة والفيء شيء، إلا أن يجاهدوا مع المسلمين، فإن هم أبوا فسلهم الجزية، فإن هم أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، فإن هم أبوا فاستعن بالله وقاتلهم، وإذا حاصرت أهل حصن

(41) تفسير المنار. دار المعرفة. محمد رشيد رضا. بيروت، لبنان. (بلا)، ج4، ص96 ـ 97.

فأرادوك أن تجعل لهم ذمة الله وذمة نبيه، فلا تجعل لهم ذمة الله ولا ذمة نبيه، ولكن اجعل لهم ذمتك وذمة أصحابك..»[42].

وفي هذا ما يثير مسألة الدعوة إلى الله، فهي حوار دعوي تتوفر فيه كل اساب الإقناع، وإن كان الخطاب لمنكر أو كافر، فالحوار والمناظرة مبدأ من مبادئ هذا الدين، واتباع لما أمر به الله نبيه. قال تعالى: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ﴾[43]، فالأمر واضح ولا مزيد، فالدعوة يجب أن تكون دعوة تشملها الحكمة، وتسوسها الموعظة والخطاب اللين، وإن كان جدالاً، فهو خطاب على قاعدة مشتركة.

كان ذلك ملاك أمره وأسلوبه في رسائله، وفي تعليم ولاته، وفيما يأخذ ويعطي من عهود ومواثيق، حيث كان أكثر الرجال مشاورة للرجال، وما يحسبه الكثيرون «كشفاً من كشوف الثورة الفرنسية وما بعدها... قد جرى عليها حكم الرسول ﷺ قبل أربعة عشر قرناً»[44].

9 ـ 4 ـ المقام الثاني:

ورد في صحيح البخاري عن أبي اليمان قال: «أخبرنا شعيب عن الزهري قال: أخبرني عامر بن سعد بن أبي وقاص عن سعد رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ أعطى رهطاً وسعد جالس فترك رسول ﷺ رجلاً هو أعجبهم إلي، فقلت: يا رسول الله مالك عن فلان، فوالله إني لأراه مؤمناً. فقال: أو مسلماً، فسكت قليلاً ثم غلبني ما أعلم منه، فعدت لمقالتي. فقلت: مالك عن فلان، فوالله إني لأراه مؤمناً، فقال: أو مسلماً، ثم غلبني ما أعلم منه فعدت لمقالتي، وعاد

(42) العبقريات الإسلامية. عباس محمود العقاد. المكتبة العصرية. القاهرة. (بلا). ص83.

(43) سورة النحل، الآية: 125.

(44) العبقريات الإسلامية. عباس محمود العقاد. (مرجع سابق)، ص91.

رسول الله ﷺ ثم قال: يا سعد إني لأعطي الرجل وغيره أحب إلي منه، خشية أن يكبه الله في النار»[45].

في هذا الحديث الشريف دلالة على أن الرسول ﷺ كان حريصاً على إعطاء المثال الحي في لين الجانب، وسعة الصدر، وهو كعادته دائماً في تربية أصحابه، وحمله مشعل الحرية من بعده، ينفخ فيهم الهمة القعساء، ويعطيهم الدرس العملي في كيفية التعامل مع الجميع، وكيف يعطي الحق لمن هو أهله، دونما مواربة ولا محاباة، فقد كان الرسول ﷺ معلماً ومربياً؛ ذلك لأن الإسلام يقوم على الأمرين معاً «التعليم يتجه إلى العقل فيملؤه بأشتات من المعارف الصحيحة عن الحياة ورب الحياة، والتربية تتجه إلى النفس، فتتعهد غرائزها بالتقويم والتهذيب، فما كان من خير أبقته ونمته، وما كان من شر بترته أو حكمته»[46].

ومن بين الأمثلة الدالة في سيرة الرسول ﷺ ما جاء في صحيح مسلم، من أن رجلاً من أهل الباديةُ جاء إلى مجلس الرسول ﷺ وسأله قائلاً: «يا محمد أتانا رسولك فزعم لنا أنك تزعم أن الله أرسلك؟ قال صدق. قال: فمن خلق السماء؟ قال: الله. قال: فمن خلق الأرض؟ قال: الله. قال: فمن نصب هذه الجبال، وجعل فيها ما جعل؟ قال: الله قال: فبالذي خلق السماء وخلق الأرض ونصب هذه الجبال، آلله أرسلك؟ قال. نعم. قال: وزعم رسولك أن علينا خمس صلوات في يومنا وليلتنا. قال: صدق قال: فبالذي أرسلك. آلله أمرك بهذا؟ قال نعم. قال: وزعم رسولك أن علينا زكاة في أموالنا. قال: صدق. قال: فبالذي أرسلك. الله أمرك بهذا؟ قال: نعم. قال: وزعم رسولك أن علينا حج البيت من استطاع إليه سبيلاً. قال: صدق. قال: ثم ولى قال: والذي بعثك

(45) صحيح البخاري. محمد بن إسماعيل الجعفي. دار ابن كثير. 1987. تح، مصطفى ديب البغا. ج1، ص11.

(46) في موكب الدعوة. محمد الغزالي. (مرجع سابق)، ص117.

بالحق لا أزيد عليهن ولا أنقص منهن. فقال النبي ﷺ: لئن صدق ليدخلن الجنة»[47].

هذا جانب من الحوار المحمدي مع الساعين إلى تنسم أخبار الدعوة، فقد جاء الأعرابي، ليؤكد صحة ما سمع من قول لامس شغاف قلبه، وخالط كيانه وجوارحه، جاء ليعلم علم اليقين، وليرى مرأى العين، وليس من راء كمن سمع.

في هذا الحوار تجسدت معالم الطمأنينة وتجلت سيماء الرحمة، وكان الخطاب على أكمل وجه، وكيف لا؟ وصاحب الخطاب من خاطبه الله في قرآنه بقوله: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ﴾[48].

يقول راوي هذا الحديث (أنس بن مالك) مؤكداً أن صحابة الرسول ﷺ كان يعجبهم «أن يجيء الرجل من أهل البادية العاقل، فيسأله ونحن نسمع»[49]؛ لأنهم كانوا على بينة من أن حواراً ما سيدور بين القادم الطارئ، وبين الداعي إلى الحق، وأن الحوار سيكون تطبيقاً عملياً، لما كان ﷺ يعلمهم إياه، إضافة إلى علمهم المسبق بأحقية السؤال، والاستفسار من الرسول في ما يقبل الرأي والنظر، وفيما لا يخص التشريع.

وعن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال: «لما كان غزوة تبوك، أصاب الناس مجاعة. قالوا: يا رسول الله! لو أذنت لنا فنحرنا نواضحنا فأكلنا وادَّهنا. فقال رسول الله ﷺ: افعلوا قال: فجاء عمر، فقال: يا رسول الله! إن فعلت قلَّ

---

(47) صحيح مسلم. مسلم بن الحجاج. دار إحياء التراث العربي. 1954. تح، محمد فؤاد عبد الباقي. ج1، ص41 ـ 42.

(48) سورة آل عمران، الآية: 159.

(49) صحيح مسلم. مسلم بن الحجاج، ج2، (مرجع سابق)، ص41.

الظهر. ولكن ادعهم بفضل أزوادهم. ثم ادع لهم عليها بالبركة. لعل الله أن يجعل في ذلك. فقال: رسول الله ﷺ نعم قال فدعا بنطع فبسطه، ثم دعا بفضل أزوادهم. قال: فجعل الرجل يجيء بكف ذرة. . . . »[50]

وباستقراء هذا الحديث الشريف، ندرك شفافية العلاقة السائدة بين الرسول ﷺ وصحابته، فهو على استعداد لسماع رأيهم وموافقتهم، وفي ذات الوقت لا يمانع أن يستمع إلى الرأي المختلف، كما في الحوار الذي دار حول الظرف الشديد الذي مر به المسلمون، وخوفهم من أن تفتك بهم المجاعة، وكما يتضح من النص الشريف، فالموقف وصل إلى منتهاه، وهذا ما حدا بالصحابة الأجلاء التفكير في نحر ما يقيم أودهم من رواحلهم، وإن كانت أعز ما يملكون؛ لكن الظرف لا يحتمل، وإدراكاً منه ﷺ لما عليه الحال، وتعليماً للأمة، استجاب ووافق، غير أن المشهد لم ينته، فها هو الملهم الذي آمن وعلم، يأتي متسائلاً ومعترضاً، من أن المسلمين إذا ما قاموا بهذا العمل، فسيكون هناك فاقد، هم في أمس الحاجة إليه، وبالتالي لن يتمكنوا من أداء المهمة التي انتخبوا إليها، ولم يأت عمر رضي الله عنه خاوي الوفاض بل كان في جعبته أفضل الحلول. فقال: موجهاً خطابه للرسول ﷺ يا محمد أدع الرفاق وليحضروا ما معهم من زاد، ثم باركه بدعوتك عليه، فدعا الرسول ﷺ صحابته فأحضروا ما معهم ودعا عليه وباركه، وشبع القوم بعد جوع؛ وبذلك تحقق المراد، وببركة الرسول ودعائه ﷺ ومشورة عمر رضي الله عنه حافظ المجاهدون على ما رزقهم من بهيمة الأنعام، وبارك الله فيما معهم من أقوات.

هذا مظهر من مظاهر الشورى وكفالة إبداء الرأي، وسياسة الرسول ﷺ مع أصحابه، فهو بينهم كأنه أحدهم، يستمع، ثم يقرر، ولكن قبل القرار يترك للرأي الثاني المجال لعل فيه ما يعود على الجميع بالخير.

---

(50) م، ن، ص56 ـ 57.

9 ـ 5 ـ المقام الثالث:

يقول الحق تبارك وتعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِي تُجَٰدِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِيٓ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَآ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعُۢ بَصِيرٌ﴾[51].

في هذا البيان الرباني، يتجلى المشهد مع (خولة بنت مالك بن ثعلبة العوفية)، زوج (أوس بن الصامت)، وهي تحاور الرسول ﷺ وتبث ربها شجوها وشكواها، ومن أنها لم تقصر يوماً في طلب العدل، في حقها وحق بنيها، «ولم ترض بعنجهية زوجها وابتداره إلى ما ينثر عقد عائلته دون تبصر ولا روية، وتعليماً لنساء الأمة الإسلامية ورجالها واجب الذود عن مصالحها»[52].

«وهذا الحديث رواه أبو داود في كتاب الظهار مجملاً بسند صحيح»[53] وما يعنينا هو: إقراره ﷺ مبدأ الحوار، وكفالته، ذلك لصحابته رجالاً ونساء، وإلا لما أقدمت خولة على ذلك، وهي الصحابية التي تعلم ما لها وما عليها.

تأتي خولة إلى رسول الله ﷺ مستصرخة مستنجدة، وكلها أمل في أن تجد ما يفرج كربتها ويعيد السكينة إلى بيتها الذي هدم، بفعل زوجها، غير أن الرسول ﷺ: يقول لها: حرمت عليه! فتقول مستنكرة، كيف يا رسول الله والحال أن لي صبية صغاراً إن ضممتهم إليه ضاعوا، وإن ضممتهم إلي جاعوا، فيرد الرسول ﷺ: حرمت عليه! وما عندي في أمرك شيء. فتواصل الحوار قائلة: يا رسول الله إنه أبو ولدي وأحب الناس إلي، فيرد الرسول ﷺ: حرمت عليه! وعلى الرغم من إيمانها المطلق بما للرسول ﷺ من حقوق، تتضمن التأديب في الخطاب وخفض الجناح في القول؛ إلا أنها كانت على يقين كامل،

---

(51) سورة المجادلة، الآية: 1.

(52) التحرير والتنوير. محمد الطاهر بن عاشور. (مرجع سابق) ج26، ص7.

(53) م. ن. ص7.

من أن ما قامت به لم يكن غير ما كفله التشريع الذي جاء به محمد ﷺ فهي إذاً من حقها أن تحاور بل وتعترض، وعندما لم تجد حلاً، توجهت إلى الله تشكو ما أصابها، والله لم يخيب رجاءها، واستجاب دعاءها، وأنزل فيها قرآناً يتلىٰ، وبه تم إلغاء قانون ساد ردحاً من زمن الدعوة.

وفي حوار الرسول ﷺ مع خولة ـ رضي الله عنها ـ واستجابة الله دعاءها، ما يؤكد سياسة الرسول ﷺ مع صحابته، وأن كان ممتثلاً لأمر الله في كل ما يصدر عنه، فهو المبلغ أمر ربه، الذي كفل لعباده حرية الرأي وحق الاعتراض فيما ليس فيه دليل شرعي.

9 ـ 6 ـ المقام الرابع:

عن أنس رضي الله عنه قال: «غاب عمي أنس بن النضر عن قتال بدر فقال: يا رسول الله غبت عن أول قتال قاتلت المشركين، لئن الله أشهدني قتال المشركين ليرين الله ما أصنع، فلما كان يوم أحد وانكشف المسلمون قال: اللهم إني أعتذر إليك مما صنع هؤلاء يعني أصحابه، وأبرأ إليك مما صنع هؤلاء؛ يعني المشركين، ثم تقدم فاستقبله سعد بن معاذ فقال: يا سعد بن معاذ الجنة، إني أجد ريحها من دون أحد. قال سعد: فما استطعت يا رسول الله ما صنع. قال أنس: فوجدنا به بضعاً وثمانين ضربة بالسيف، أو طعنة برمح، أو رمية بسهم، ووجدناه وقد مثل به المشركون، فما عرفه أحد إلا أخته ببنانه. قال أنس: كنا نرى أو نظن، أن هذه الآية نزلت فيه، وفي أشباهه من المؤمنين: ﴿مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا۟ مَا عَٰهَدُوا۟ ٱللَّهَ عَلَيْهِ ۖ فَمِنْهُم مَّن قَضَىٰ نَحْبَهُۥ وَمِنْهُم مَّن يَنتَظِرُ ۖ وَمَا بَدَّلُوا۟ تَبْدِيلًا﴾[54]. وقال: إن أخته وهي تسمى الربيع كسرت ثنية امرأة، فأمر رسول الله ﷺ بالقصاص فقال أنس: يا رسول الله، والذي بعثك بالحق لا تكسر ثنيتها.

---

(54) سورة الأحزاب، الآية: 23.

فرضوا بالأرش، وتركوا القصاص، فقال رسول الله: ﷺ إن من عباد الله من لو أقسم على الله لأبره»[55].

تعمدت إيراد الحديث الشريف كاملاً، علماً بأن ما يناسب الحال ومقتضاه، هو : قسم أنس على النبي ﷺ بأن يراضي صاحبه الحق، وأن لا يقيم حد القصاص على الربيع؛ لا لأنها أخت ذلك الصحابي الذي صدق ما عاهد الله عليه، فجاهد في سبيله، حتى لاقى وجه ربه؛ ولا لأنها عمة أنس الصاحب الوفي؛ ولا لأنها رفيقة الرجال في ميادين القتال، فهي كما ورد في النص الشريف، هي من تعرف على جثمان أخيها، أنس بن النصر، وهو ما يعني: أنها كانت تحت اللواء، تذود عن الحياض، وترمي في سبيل الله، ولكن لأدلل على أن كفالة إبداء الرأي عند الآمر والناهي ﷺ كانت ديدناً لا يتغير، وأن من تربوا على مائدة القرآن، وبين يديه ﷺ كانوا على يقين مما يقولون ويفعلون، وأن ما قام به أنس رضي الله عنه لم يكن غير ما به صدق وآمن، وأنه لم يعد أن نطق بما يختلج في صدره وبين جوانحه، والرسول ﷺ وهو العالم بأن القصاص حياة، وأن القتل أنفى للقتل، لم يجدها حرجاً في أن يبر بقسم أقسمه عليه صاحبه وصفيه، تعليماً منه وتكريماً.

9 ـ 7 ـ المقام الخامس:

من الدلائل الصريحة التي اتضحت فيها كفالة الرأي وحرية إبدائه، الاجتهاد في الفرع والاعتماد على الرأي، والذي أصبح منهجاً فقهياً فيما بعد، تمثل في مذهب أهل الرأي. فالرسول ﷺ أقر صحابته على آرائهم رغم اختلافهم، وقد تجلى هذا الموقف عندما نزل قول الله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ۗ﴾[56].

وبالنظر إلى الحكم الناتج عن هذا النص، فالصحابة اختلفوا في فهمه،

---

(55) صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل الجعفي. (مرجع سابق) ج3، ص1032.

(56) سورة البقرة، الآية: 219.

كل اعتمد على معادلة النفع والضرر، وعليه فمنهم من امتنع، ومنهم من استمر، والرسول ﷺ بين ظهرانيهم، لم يأمر ولم ينه، حتى نزل قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ﴾(57). عندها أدرك الجميع أن الأمر اختلف فامتنعوا، وصار الرسول ﷺ يعاقب كل من لم ينته.

وليس أدل على أن في سنة المصطفى ﷺ ما يكفل حرية الراي، وإباحة الاجتهاد في الفروع، ما صارت إليه الحال بعد انتقاله ﷺ إلى الرفيق الأعلى، فقد اختلفت وجهات نظر الصحابة في كثير من القضايا الفرعية، وأفتوا بما يوهم التناقض، لكنهم كانوا على يقين من صحة مذاهبهم، وعلى علم من أن الرسول ﷺ كفل لهم هذا الحق في حال حياته، فما المانع أن يكون بعد مماته.

ومما يدعم صحة هذا التوجه، هو ما حصل زمن الخلافة الراشدة من تباين في وجهات النظر، وكتدليل على وجاهة المقصد، الأمر الذي أصدره الخليفة الراشد والصديق بسبب ذرية ونساء مانعي الزكاة، واعتراض الصاحب، والمتشار الملهم، غير أن الأمر نفد، ولم يتغير إلا بعد أن أصبح الملهم أميراً للمؤمنين.

كل ذلك يدل على صحة التوجه، وأن الرسول ﷺ أرسى دعائم المعارضة في الرأي والاختلاف الذي لا يؤدي إلى التنازع، والحاضر الإسلامي خير شاهد على ما آلت إليه الأمور بعدما صودرت أقوال الرسول ﷺ وصار الحلال حراماً.

10 ـ خاتمة:

لم يبعث الله رسوله محمداً ﷺ من أجل أن يتلو على الناس كتابه فحسب؛ لأن الدعوة لا تتم بجملة من الأحكام والعلوم، تلقى على الأسماع مجردة من الأمثلة الحية، التي تجسد معنى الرسالة التي اختارها الله بأن تكون

(57) سورة المائدة، الآية: 90.

خاتمة الرسائل؛ وإنما بعثه هادياً ومرشداً ومعلماً، يرضى بما رضيه الله تعالى في عظمته وجلاله، فقد خلق الله العباد، ومن عليهم بالتكريم، وكفل لهم حق الحوار، وإبداء الرأي ، وأن يسألوا عن الحكمة فيما لم يتضح لهم فيه مقصد.

والرسول ﷺ بالإنصات إلى محاجة المكذبين، واسترشاد المسترشدين لم يكن في عمله خارجاً عما به أمر بل كان ممتثلاً وموافقاً سنة الله في خلقه، فالله عند مبدأ الخلق أعلم ملائكته أنه خالق بشراً من صلصال من حمإٍ مسنون، وأن عليهم أن يسجدوا له امتثالاً، لكن الملائكة اختصموا في شأن هذا المخلوق، وبالتالي توجهوا بالسؤال إلى رب العزة، «فإذا كان الملأ الأعلى يختصمون، ويطلبون البيان والبرهان فيما لا يعلمون، فأجدر بالناس أن يكونوا معذورين؛ وبالأنبياء أن يعاملوهم كما عامل الله الملائكة المقربين»[58]. وبهذا تتحقق كفالة إبداء الرأي.

وإذا كان هذا حال الملائكة، فحال البشر أولى بالسؤال والاستفسار؛ لأن الطبيعة البشرية جبلت على اكتساب الأشياء اكتساباً.

وأول ما بشر به محمد ﷺ وأمر به، هو إفراد الله سبحانه بالألوهية، وبخصائص هذه الألوهية من: سلطان وحكم وتشريع. هذه الخصائص التي لا يخالف فيها إلا كافر، ولا تتحقق الخلافة في الأرض إلا بخلوصها جميعاً لله.

والمسلمون حين يعودون إلى ربهم، ويقتفون سنن رسولهم، ويحيون عبادة الله بمعناها الشامل، والمتمثلة في الخلوص من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد، وهم أنفسهم حال فيئهم إلى فيء ربهم، وصدعهم بما أمروا، يكون بإمكانهم إعادة مقولة الأمس، وبالتالي تقديم الشيء الفريد، الذي تفتقده جميع النظم، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يستردون ما سلب منهم. المسلمون بما هم عليه الآن، لا يستطيعون ولا يملكون تقديم فتوحات حضارية، ولا أمجاد

---

(58) تفسير المنار. محمد رشيد رضا. (مرجع سابق) ج1، ص255.

علمية تفوق ما لدى البشرية، لكنهم يملكون تقديم شيء آخر، يفوق كل الفتوحات العلمية والحضارية؛ إنهم يملكون أن يقدموا تحرير الإنسان وإعلان ميلاده من جديد.

والإنسان بالمعنى الجامع، لن يوجد على الأرض، إلا يوم أن يتحرر من نير العبودية، ومن ذل استعباد العباد للعباد، وهذا ما لا يتحقق إلا إذا تغير الحال، وحرص هذا الإنسان على اقتفاء شرع ربه، الذي خلقه وكرمه، وآمن بما أنزله على خير خلقه.

وعلى العموم فوجود الإنسان حراً يتوقف عليه ميلاده الكامل، على الأرض التي استخلفه الله فيها، ومن هنا فإن على المسلمين أن يفيئوا إلى ربهم، ويفيضوا على الناس مما رزقهم الله.

وفي الختام فإن الحديث ذو شجون إلا أن ما اقتضاه المقام، حال دون الإيغال، في إيراد الكثير من أخبار الصادق المعصوم؛ ولأن المقصد في مبتدئه كان مقاربة فهم الدليل، واستنتاج ما يدعم وجهة النظر، وعليه اقتصرت على إيراد بعض الشواهد الدالة على أن في سنة المصطفى ﷺ من الأقوال والأفعال ما يدعم صحة المدعى، ويجعل مما سما إليه الفكر، وخالج الأحاسيس مقصداً شرعياً، يدعمه الثابت المعصوم من قول المعصوم.

علماً بأن دعوى السبق غير واردة، فغاية المقصد **أولاً**: التذكير بأن ما جاء به المعصوم ﷺ: لم تكن من ورائه من غاية، إلا غاية التعليم والإرشاد، وتخليص العباد من أسر العباد، وأن الرسول ﷺ لم يبلغ ما جاء به ما بلغه، لو لم يكن هدياً ربانياً بعناية خاصة من الرب الحكيم العليم، المدبر الرحيم، وأنه هو الذي أفاض هذا الوحي على من اختاره ليكون خاتم الرسل وأولهم. **ثانياً**: الإسهام في صد الثقافات الواردة، ورد الأفهام الخاطئة، والذود عن حياض الملة، وتأكيد أن حاضر الأمة لن يصلح إلا بما صلح به أولها، وأن بلوغ المرام، لن يكون إلا باقتفاء وتطبيق أدلة الأحكام.

ثبت المصادر والمراجع

- القرآن الكريم. رواية قالون عن نافع المدني.

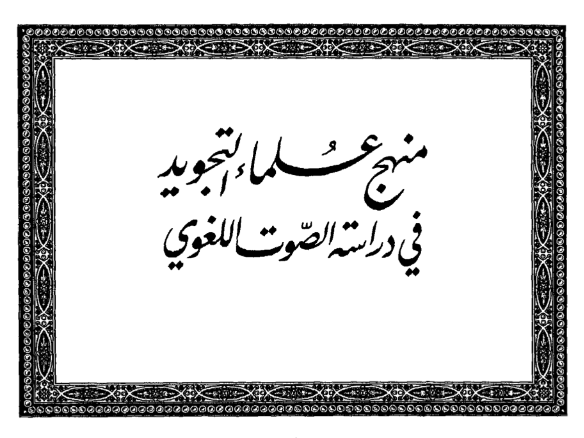
أولا ـ الكتب:

- **الفروع وتصحيح الفروع**، محمد بن مفلح المقدسي، دار الكتب العلميى، بيروت، 1997، ط1، تح، حازم القاضي.
- **أصول الأحكام**، منصور الشيخ، الجامعة الإسلامية البيضاء. ليبيا، (بلا).
- **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، ابن القيم، بيروت، 1973.
- **الإسلام والعلق**، محمد جواد مغتية. دار العلم للملايين، بيروت، 1979.
- **الإسلام والتعددية**، محمد عمارة، دار الرشاد، القاهرة، 1997، ص7، الحديث الشريف، رواه الإمام أحمد في مسنده.
- **الإسلام يتحدى**. وحيد الدين خان. المختار الإسلامي، القاهرة، 1997.
- **التحرير والتنوير**، محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية، تونس، 1984.
- الشاعر صفي الدين الحلي. 1276 ـ 1349.
- **الشريعة الإسلامية في القرآن الكريم**. عبد السلام التو نجي دار الكتب الوطنية، بنغازي 1990.
- **الطوفى وإشكالية انضباط المصلحة**. جمال الشلابي، رسالة ماجستير، جامعة قاريونس. بنغازي ليبي 1994، من المقدمة.
- **العبقريات الإسلامية**، عباس محمود العقاد. المكتبى العصرية. القاهرة. (بلا).
- **المستصفى**، أبي حامد الغزالي، دار صادر، القاهرة، 1322هـ.
- **الموافقات**، أبي إسحاق الشاطبي، دار المعرفة، بيروت، (بلا).
- **تاج العروس**، محمد مرتضى الزبيدي، دار صادر، بيروت، 1966.
- تفسير المنار، دار المعرفة، محمد رشيد رضا، بيروت، لبنان. (بلا).
- صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل الجعفي، دار ابن كثير، 1987، تح، مصطفى ديب البغا.
- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج. دار إيحاء التراث العربي. 1954، تح، محمد فؤاد عبد الباقي.

- ضحى الإسلام، أحمد أمين، دار الكتاب العربي، (بلا).
- في موكب الدعوة، محمد الغزالي، (ط2)، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1957.
- مقاصد الشريعة وطرق الاجتهاد التي ترجع إليها. حسين حامد، المطبعة العالمية، القاهرة، 1970، طبعة خاصة.
- مقاصد الشريعة. حمد الطاهر بن عاشور، (بلا).

ثانياً: الدوريات

- الإسلام بين العولمة والعالمية. فوزي زفزاف، مجلة التواصل، طرابلس، ليبيا، 2004، ع4، ملة الوعي الإسلامي، محمد أبو زهرة، ع112، السنة العاشرة، الكويت.



د. خالد مسعود خليل العيساوي
جَامعَة الفاتح

لقد تناول الصوت اللغوي العربي بالدرس مجموعة من علماء العربية، كعلماء النحو والصرف والمعاجم...، وقد كان هؤلاء يعالجون الصوت اللغوي من خلال ما ورد إليهم من كلام العرب شعره ونثره دون أن يكون هذا مقصوداً لذاته عندهم؛ إذ لم يمثل الصوت اللغوي المادة الرئيسة في دراساتهم، بل كان عرضاً يبرز أمامهم بين الحين والآخر وهم يعالجون مادة نحوية أو صرفية أو معجمية، ثم برز فريق من العلماء جعلوا جل اهتمامهم منصباً على دراسة الصوت اللغوي العربي من خلال النص القرآني خاصة، فصاروا متخصصين في هذا النوع من الدراسة أكثر من أي فريق آخر من علماء العربية، وأقصد بهذا

الفريق علماء التجويد الذين استطاعوا أن يخلصوا الدرس الصوتي من غيره من علوم العربية، ذلك أن مادة هذا النوع من الدراسة كانت مبثوثة في كتب اللغة والنحو والصرف وحتى كتب التفسير أحياناً، وعلى يد هؤلاء النفر من العلماء صارت مادة مستقلة غير مختلطة بغيرها، كما استطاع علماء التجويد أن يخطوا بالدرس الصوتي خطوات جد هامة، فبعجوا فيه أبواباً لم تدرس من قبل، وتطرقوا فيه إلى مسائل لم تكن لتستحوذ على انتباه من كان قبلهم من العلماء، ويكفي علماء التجويد شرفاً أنهم استطاعوا أن يستنبطوا لنا مصطلحاً جديداً للعلم الذي يعنى بالصوت اللغوي القرآني وهو مصطلح (التجويد).

ثم إن علماء التجويد، مع كبير جهدهم وعظيم ما قاموا به في مجال الدراسات الصوتية اللغوية، لم يبتدعوا لنا هذا العلم من بنات أفكارهم، بل إنهم انطلقوا فيه مما وجدوه مبثوثاً في كتب من سبقهم من نحويين وصرفيين ولغويين وغيرهم، فاستخلصوا من بين فرث ودم ليقدموه خالصاً سائغاً لمن رامه، وهم وإن شاركوا علماء اللغة في دراسة الصوت اللغوي فإن طبيعة دراستهم لهذه المادة العلمية جاءت مخالفة لطبيعة دراسة من سبقهم من العلماء لنفس المادة، وفي زعمنا فإن ذلك راجع إلى اختلاف هدف كل فريق من هذه الدراسة، وهذا ما نحاول أن نسبر غوره ونكشف سره في هذه الورقات؛ إذ نهدف من خلال هذا العرض إلى الوقوف على بعض الملامح التي تبين منهج علماء التجويد في الدرس اللغوي أولاً، ثم إلى بيان هدفهم من هذه الدراسة في المقام الثاني.

منهج علماء التجويد في الدراسات الصوتية

يختلف منهج علماء التجويد هنا عن منهج غيرهم لارتباط دراستهم قبل كل شيء بنص معين هو القرآن الكريم، فغاية ما يود علماء التجويد الوصول إليه هو النطق السليم لآي الذكر الحكيم، وهو ما دفعهم إلى دراسة أصوات اللغة،

وذلك لمعرفة مخارجها وصفاتها وما يطرأ عليها حالة تركيبها، منبهين إلى كيفية النطق السليم، محذرين من الانزلاق إلى الخطأ عند تلاوة كتاب الله المبين، لذلك فقد جاءت دراستهم معيارية عمادها الصحة والصواب، مخالفين بذلك منهج علماء اللغة القدامى الذين كانوا يميلون إلى المنهج الوصفي في دراسة أصوات اللغة، ثم إنهم ـ وصولاً إلى هذا الهدف ـ كان عليهم أن يتتبعوا كل ما يتعلق بالصوت اللغوي من أحكام حالة إفراده أو تركيبه من خلال النص القرآني الشريف؛ لذلك فقد اتسمت دراستهم بالشمولية، على غير ما نرى عند علماء اللغة الذين درسوا من الأصوات ما تعلق بأهدافهم الخاصة، فالخليل ـ مثلاً ـ قصد من الدرس الصوتي إلى وضع ترتيب جديد لأصوات العربية يسير عليه في معجمه، أما سيبويه فكان يهدف من الدرس الصوتي إلى استجلاء قوانين الإدغام، وأخيراً فإن علماء التجويد اتخذوا من أصوات اللغة مادتهم العلمية الوحيدة فتخصصوا فيها ولم يخلطوها بغيرها، على غير ما نلقى عند علماء اللغة الذين تناثر الدرس الصوتي في ثنايا كتبهم، باستثناء ابن جني الذي وضع كتاباً للدرس الصوتي خاصة، هو كتاب /**سر صناعة الإعراب**/ ، وفيما يلي تتبع وعرض لمنهج علماء التجويد في الدرس الصوتي.

1 ـ المعيارية:

معلوم أن المنهج الوصفي يكتفي بوصف الظاهرة المدروسة دون أن يحكم عليها بالصحة والخطأ، أما المنهج المعياري فإنه يصف الظاهرة ثم يتخذ نموذجاً معيناً يرتضيه بحكم معايير معينة، يقيس ما سواه عليه، فإن وافقه حكم عليه بالصحة والصواب، وإلا خطّأه، وهذا ما نراه عند علماء التجويد الذين اتخذوا معياراً معيناً لنطق أصوات اللغة وجعلوا منه مقياساً يعرضون عليه غيره.

والمعيارية نلمسها عند الصفاقسي (ت سنة 1118هـ) حين يقول متحدثاً عن صوت الشين: «ويقع الخطأ فيها من أوجه منها تفخيمها فاحذر منه، لا سيما

إن أتى بعدها حرف مفخم نحو شاء الله... وشاخصة، ومنها إبدالها جيماً في نحو الرشد»[1].

ولا شك أن جنوح القارىء إلى صوت الشين التي كالجيم لا يخرجه عن النطق العربي الفصيح؛ ذلك أن هذا الصوت يعد من الفروع المستحسنة، غير أن المنهج الذي ارتضاه علماء التجويد يقودهم إلى الحكم على ما خالف الأنموذج الذي قدموه بالخطأ، لتتجلى بذلك المعيارية في أوضح صورها.

وقد أوضح الصفاقسي منهجه في كتابه بعد حديثه عن مخارج الأصوات وصفاتها فقال: «ذكرنا الحروف مجملة، ونذكرها الآن مفصلة... مع التنبيه على شيء يقع الخطأ فيه كثيراً للقراء، مع تمثيل جميع ذلك بألفاظ من كتاب الله»[2]، فهو يذكر مخرج الصوت وصفته، ثم يشرع ببيان ما يمكن أن يقع فيه القارىء من خطأ دون أن يفوته تبيين علة ذلك النطق الخاطىء، بغية بيان كيفية النطق السليم.

ومن ملامح هذه المعيارية ما نراه عند مكي بن أبي طالب (ت 437هـ) في آخر كتابه (**الرعاية**) حين أخذ يتكلم عن أصوات العربية مبيناً كيفية وجوب نطقها، وما يمكن أن يقع فيه القارىء من أخطاء إذا لم يلتزم بما يبين لنا من أحكام، فمن ذلك حديثه عن صوت التاء حين قال: «يجب على القارىء أن يلفظ بها إذا كان بعدها ألف بالترقيق، كما يلفظ بها إذا حكاها فقال: (باء ـ تاء) وذلك نحو: ﴿تَأۡمُرُونَ﴾ و﴿تَأۡكُلُونَ﴾... و﴿قَالَتَآ﴾... وشبهه. وإذا وليت التاء الساكنة طاء، أبدل منها طاء وأدغمت في الطاء التي بعدها، فيجب على القارىء عند ذلك أن يتحفظ بإظهار الإدغام والإطباق والاستعلاء... وإذا لقيت التاء

(1) تنبيه الغافلين وإرشاد الجاهلين عما يقع لهم من الخطأ حال تلاوتهم لكتاب الله المبين، أبو الحسن علي بن محمد النوري الصفاقسي، تقديم وتصحيح محمد الشاذلي النيفر، مؤسسة عبد الكريم بن عبد الله البلد تونس، ص 93.

(2) المصدر السابق ص 41.

الساكنة تاء أخرى وجب أن يبين الإدغام والتشديد في ذلك، وذلك نحو. . . ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمۡ﴾[3]. . . وإن تكررت التاء في كلمة وجب أن يبين التكرير بياناً ظاهراً نحو. . . ﴿تَتَجَافَىٰ﴾. . . وإذا وقعت التاء متحركة قبل الطاء وجب التحفظ ببيان التاء؛ لئلا يقرب لفظها من الطاء»[4]. . . وهكذا يسير في هذا الفصل من الكتاب، مبيناً النطق الصحيح ومحذراً من النطق الخاطىء، وإن كثرة استعمال كلمة (يجب)، ومشتقاتها، عند مكي وغيره من علماء التجويد ليشي بذلك المنهج المعياري الذي يسيرون على هديه.

2 ـ الشمولية:

لقد جاءت الدراسات الصوتية عند علماء التجويد لتحيط بالصوت اللغوي في جميع حالاته وهيئاته، إذ عنوا بدراسته مفرداً بمعرفة مخرجه وصفاته، ومركباً بمعرفة ما يطرأ عليه من تغيرات بسبب مجاورته لغيره من الأصوات، ما قادهم إلى دراسة بعض المسائل مثل الإدغام والإخفاء والإظهار والإقلاب والإشمام والإمالة. . .، أي أنهم درسوا الصوت اللغوي من جانبيه التطبيقي والوظيفي، وهو ما جعل دراستهم تتصف بالشمولية والعمق.

وقد لخص ابن أم قاسم المرادي (ت 749هـ) الأمور التي يتصدى لها بالدراسة علماء التجويد بقوله: «إن تجويد القراءة يتوقف على أربعة أمور: أحدها معرفة مخارج الحروف، والثاني معرفة صفاتها، والثالث معرفة ما يتجدد لها بسبب التركيب من أحكام، والرابع رياضة اللسان بذلك وكثرة التكرار»[5].

---

(3) سورة البقرة الآية 16.

(4) الرعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ التلاوة، مكي بن أبي طالب، تح. الدكتور أحمد حسن فرحات، توزيع دار المكتبة العربية، ص 178 ـ 180.

(5) شرح الواضحة في تجويد الفاتحة، تح. الدكتور عبد الهادي الفضلي، دار القلم، بيروت، ص 30.

وربما يكون من المفيد الوقوف على الأمر الرابع قليلاً؛ إذ انفرد بالحديث عنه علماء التجويد لارتباطه الوثيق بالهدف التعليمي عندهم، فمسألة الأخذ عن المشايخ جد مهمة عند علماء التجويد، ذلك أن حسن أداء القرآن لا يتأتى بالمدارسة بل بالمشافهة؛ فهناك أمور كثيرة مثل الإشمام والاختلاس ومقدار المدود وكيفية الإدغام والإخفاء... وغيرها لا تدرك إلا بالمشافهة وكثرة تمرين اللسان عليها، لذلك يقول ابن الجزري: «ولا أعلم سبباً لبلوغ نهاية الإتقان والتجويد ووصول غاية التصحيح والتسديد مثل رياضة الألسن والتكرار على اللفظ المتلقي من فم المحسن»[6].

وقد ذيل علماء التجويد ذلك كله بأن استحسنوا في مقرىء القرآن خاصة أن يكون خالياً من عيوب النطق، ليكون أداؤه سليماً، وتعليمه الناس صحيحاً قويماً، وقد أشار المرادي إلى ذلك بعد أن بين الأمور التي يدرسها علماء التجويد فقال: «وأصل ذلك كله وأساسه تلقيه من أولي الإتقان وأخذه عن العلماء بهذا الشأن، وإن انضاف إلى ذلك حسن الصوت وجودة الفك وذرابة اللسان وصحة الأسنان كان الكمال»[7].

ويمكن القول إن جهود علماء التجويد اشتملت على «الموضوعات الأساسية في علم الأصوات النطقي وهي:

1 - إنتاج الأصوات اللغوية وتقسيمها، ويتضمن ذلك دراسة آلة النطق ومخارج الحروف وصفاتها.

2 - دراسة ما ينشأ عنها من الأحكام، أي الظواهر الصوتية، عند تركيبها في الكلام المنطوق، وشمل أيضاً دراسة موضوعات تكميلية هي:

(6) النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، دار الفكر، دمشق، ج1 ص 213.

(7) شرح الواضحة في تجويد الفاتحة ص 30.

أ ـ رسم منهج تعليمي للأصوات يتمثل في التلقي المباشر عن المعلم المتقن أولاً، ثم التدريب المستمر على النطق ثانياً، وهو ما عبر عنه علماء التجويد برياضة اللسان . . .

ب ـ معالجة عيوب النطق أو أمراض الكلام»[8].

التخصصية:

سبق ورأينا أن الدرس الصوتي عند علماء اللغة لم يكن مقصوداً بقدر ما كان وسيلة لأغراض معجمية أو صرفية، في حين أنه عند علماء التجويد مقصود لذاته بهدف تقويم النطق عند تلاوة القرآن الكريم ووضع ضوابط واضحة لهذا النطق، فالهدف صوتي خالص والوسيلة كذلك.

لذا فإنه كان على علماء التجويد أن يؤسسوا لهذا العلم الجديد وأن يوضحوا معالمه ويبينوا مسالكه، وكان ذلك من أولى أهدافهم، حيث سعوا إلى لملمة شتات الدراسات الصوتية المبعثرة في بطون كتب اللغة والنحو، ليتم بعد ذلك تخليصها مما علق بها من دراسات غير ذات صلة وثيقة بها، ثم كانت الخطوة الأخيرة والمهمة، وهي وضع تسمية جديدة لهذا العلم الجديد ألا وهي (**علم التجويد**)، وبذلك صاروا أرباب الدرس الصوتي دون سواهم، ولسنا نراهم يتعرضون في الغالب إلا لمسائل هذا العلم، وإن استطردوا إلى غير مسائل التجويد فلسببين هما: صلة ما استطردوا إليه بعلم التجويد، والرغبة في إتمام الفائدة لصالح القارىء؛ ذلك أن علماء التجويد «كانوا مدركين للحدود التي تفصل علم التجويد عن العلوم الأخرى التي تتصل به من بعض الجوانب، وأنهم كانوا حين يضطرون إلى ذكر بعض المباحث التي ترجع إلى بعض تلك العلوم يصرحون بأن هذه المباحث ترجع إلى هذا العلم أو ذاك؛ حرصاً منهم على أن تظل

---

(8) الدراسات الصوتية عند علماء التجويد، غانم قدوري الحمد، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، العراق الطبعة الأولى، 1986، ص 98.

موضوعات علم التجويد متميزة عن مباحث العلوم الأخرى خالصة من شوائبها»[9].

ولعله من باب إتمام الفائدة يكون من المستحسن الوقوف عند أحد علماء التجويد لبيان منهجه في دراسة الصوت اللغوي من خلال كتابه، وسيكون الأنموذج المختار هنا هو كتاب (**الرعاية**) لمكي بن أبي طالب القيسي، إذ يمكن أن نعده أول كتاب كامل يصل إلينا في علم التجويد، فما سبقه إما رسائل صغيرة، وإما منظومة ليس لها أن تمثل إلا خطوة في علم التجويد، ونقصد بالأولى ما كتبه أبو جعفر السعيدي وأسماه (**التنبيه على اللحن الجلي واللحن الخفي**)، وبالثاني قصيدة أبي مزاحم الخاقاني المعروفة (**بالخاقانية**).

منهج مكي في دراسة الصوت اللغوي

سبق وأن ساقنا البحث إلى الحديث عن منهج علماء التجويد بعامة في تناولهم الصوت اللغوي بالدراسة، فكان حديثنا حينئذ عاماً سريعاً، ويسوقنا البحث هنا من جديد إلى الحديث عن هذا المنهج ووسائله، ولكن هذه المرة عند عالم من علماء التجويد هو مكي بن أبي طالب؛ لنرى طريقته في دراسة الصوت اللغوي ووسائله في ذلك، وليعكس لنا ذلك كله طريقة التفكير الصوتي عند عامة علماء التجويد.

يمتاز منهج مكي في دراسة الصوت اللغوي بما يمتاز به منهج علماءالتجويد عامة، فهو منهج معياري يضع القاعدة الصوتية ويخطىء من يخالفها، كما أنه منهج تخصصي يتعرض بالدراسة للصوت اللغوي من خلال النص القرآني دون التطرق، غالباً، لغير ذلك من الموضوعات، ثم إنه منهج شامل، أي أنه يدرس الصوت اللغوي من جميع جوانبه، حالة إفراده وحالة

---

(9) الدراسات الصوتية عند علماء التجويد ص 75.

اجتماعه بغيره من الأصوات بغية معرفة أثر كل صوت في الآخر.

وليس من غرضنا هنا التأكيد على هذا المنهج؛ فتلك خطوة سبقت في هذا البحث وإن بإيجاز، غير أننا سنعرض بالدرس لوسائل تحقيق ذلك المنهج من خلال كتاب (**الرعاية**)، لتتكون عندنا فكرة واضحة عن هذا المنهج، وهذا بيان ذلك:

إن الأساس الذي بنيت عليه دراسات علماء التجويد هو المعيارية، فكما أن النحو العربي نشأ لحفظ ألسنة الناس من الوقوع في الخطأ في عملية الكلام، فإن علم التجويد برز لصون الألسنة من الوقوع في اللحن أثناء تلاوة كتاب الله المبين، وإذا كان العربي لا يرتضي اللحن في لغته ويراه مسبة، فإنه أكثر نفوراً من هذا اللحن مع كتاب الله الكريم؛ بسبب قداسة هذا النص القرآني، وإذا كان الأمر كذلك، كان لزاماً على علماء التجويد وهو يضعون معاييرهم، أن تكون لديهم أسس يرتكزون عليها ويبنون عليها هذه المعيارية، وهو ما يحاول البحث إبرازه من خلال النقاط الآتية:

1 ـ الملاحظة:

إن العالم يمتاز عن غيره بقوة الملاحظة ودقة النظر، فالظواهر الكونية تمر على الناس كافة في الحياة اليومية، غير أن العالم وحده هو من ينتبه إليها ويدركها، ومن هنا برز مصطلح (اللحن الخفي) عند علماء التجويد، وسمي بذلك لأنه يخفى على عامة الناس ولا يدركه إلا العالم منهم، فوضع معيار للنطق الصحيح يعني وجود خطأ في عملية النطق، ووجود الخطأ يستدعي عالماً قادراً على ملاحظته، ومن هنا كانت الملاحظة هي الخطوة الأولى عند علماء التجويد، ولنستمع إلى مكي وهو يحدثنا عن ملاحظاته العلمية إذ يقول: «وكل ما ذكرته من هذه الحروف لم أجد الطلبة تزل به ألسنتهم إلى ما نبهت عليه، وتميل بهم طباعهم إلى الخطأ فيما حذرت منه، فبكثرة تتبعي لألفاظ الطلبة في

المشرق والمغرب وقفت على ما حذرت منه»[10]، ويقول: «وقد رأيت كثيراً من الطلبة يشددون لفظ (الخاء) من (الأخ) وذلك خطأ فاحش»[11].

فمكي لا يسوق قوانينه العلمية هكذا جزافاً، وإنما بعد أن يلحظ ويتدبر ما هو شائع على ألسنة الناس من لحن، ولذلك فإنه يكثر في كتابه من ذكر التحفظات في تلاوة كتاب الله الكريم، وهناك أمر آخر جدير بأن ننتبه إليه في نص مكي السابق، وهو ربطه بين اللحن وبين السليقة التي نشأ عليها الفرد، تلك الطبيعة التي تجتلب صاحبها نحو اللحن وإن كثرت المحاولات لجلبه نحو الصواب، وهذا أمر يقودنا إلى أمر آخر اعتمده مكي وغيره من علماء التجويد في تعليم كيفية النطق الصحيح وهو كثرة المران، وهو أمر سنعرض إليه لاحقاً.

ومن أمثلة ملاحظات مكي العلمية ما رآه من خلط الناس بين الظاء والضاد من جهة، وبين الظاء والذال من جهة أخرى، ذلك أن بعضهم ينحى بالظاء إلى مخرج الضاد فيخطىء في نطقها، وبعضهم يُذهب ما فيها من استعلاء فتصير كأنها ذال، والأمران كلاهما لحن، يقول مكي: «يجب على القارىء بيان الظاء لتتميز من الضاد. . . ومتى قصر القارىء في تجويد لفظ الظاء أخرجها إلى لفظ الضاد أو الذال، لا بد من أخذ هذين الوجهين، وذلك تصحيف وخطأ ظاهر، ويجب أن تعلم أيضاً أن الظاء تشبه في لفظها أيضاً الذال، فإذا أزلت لفظ الإطباق من الظاء صارت ذالاً، كذلك لو زدت لفظ الإطباق في الذال صارت ظاء»[12].

وقد لحظ مكي أن هذا النوع من اللحن من شأنه أن يغير معنى الكلام ويبدل وجهة الحديث ومساره، ويقول: «وإذا وقعت الظاء في كلمة تشبه كلمة أخرى بالذال بمعنى آخر وجب البيان للظاء؛ لئلا يُنتقل إلى معنى آخر، وذلك

---

(10) الرعاية ص 144.
(11) السابق ص 142.
(12) السابق ص 194 ـ 195.

نحو قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ عَطَآءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾[13]، أي: ممنوعاً: فهو بالظاء فبينه لئلا يشتبه في اللفظ بقوله: ﴿إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا﴾[14]، فهذا بالذال من الحذر»[15].

كما من شأن هذا النوع من اللحن أن يتحول بالمرء من لغة إلى أخرى، يقول مكي: «فإذا وقعت الكاف في موضع يجوز أن تبدل منها قاف في بعض اللغات، وجب أن تبين الكاف، لئلا تخرج من لغة إلى لغة أخرى، وذلك نحو قوله: ﴿وَإِذَا ٱلسَّمَآءُ كُشِطَتۡ﴾[16]، ألا ترى أنه في حرف ابن مسعود (قشطت) بالقاف، فالبيان لازم»[17].

بقي أن نشير إلى أمر في هذا السياق وهو أن مكي بن أبي طالب في ملاحظته للخطأ استخدم مجموعة من المصطلحات العلمية من مثل: اللحن والخطأ والقبح والمخالطة والالتباس والتعسف. . . ، وهذه أمثلة على ذلك:

أ ـ اللحن:

ومنه حديثه عن وجوب بيان سكون الياء في مثل: (رأيت) إذ يقول: «وإذا سكنت الياء التي هي لام الفعل لاتصال المضمر المرفوع بها، وجب أن يتحفظ ببيان سكونها لئلا يدخلها شيء من كسر، فيكون ذلك لحناً قبيحاً فيها»[18].

ب ـ الخطأ:

ومن ذلك حديثه عن وجوب بيان الهاء عند الحاء خوف أن تدغم أو تخفى

---

(13) سورة الإسراء الآية 20.
(14) سورة الإسراء الآية 57.
(15) الرعاية ص 195 ـ 196.
(16) سورة التكوير الآية 11.
(17) الرعاية ص 148.
(18) السابق ص 157.

فيها، يقول: «فتحفظ الهاء لئلا تزداد خفاء عند الحاء، أو تصير مدغمة في الحاء، وذلك كله خطأ»[19].

ج ـ القبح:

ومنه حديثه عن لزوم الوقف على (هاء السكت) وعدم إدغامها فيما بعدها حيث يقول: «فإن كانت الساكنة ـ أي الهاء ـ من كلمة أخرى، وهو موضع واحد في القرآن، فانو على الأولى الوقف، ولا تدغمها في الثانية، وإنما وقع ذلك في هاء السكت نحو قوله تعالى: ﴿مَالِيَهْ ﴿28﴾ هَلَكَ عَنِّي﴾[20]. الاختيار ألا تدغم الهاء الأولى الساكنة في الثانية وأن تنوي عليها الوقف، وقد أخذ قوم في ذلك بالإدغام والتشديد وليس بمختار؛ لأنه يصير قد أثبت هاء السكت في الوصل، وذلك قبيح»[21].

فالصاد مثلاً قد تختلط بالزاي إذا وقع بعدها صوت مجهور؛ ذلك أن الزاي صوت مشترك بين الصوتين، فهو متحد مع الصاد في المخرج والصفير، ومع الصوت المجهور في الجهر، يقول مكي: «وإذا سكنت الصاد وأتت بعدها دال وجبت المحافظة على تصفية لفظ الصاد لئلا يخالطها لفظ الزاي؛ لأن الزاي من مخرج الصاد وهي في الصفة أقرب إلى الدال»[22].

هـ ـ الالتباس:

فالصوت قد يدغم في غيره تحت ظروف معينة، غير أننا قد نتجاهل هذه الظروف فنظهره خوف أن يلتبس اللفظ بغيره، يقول مكي: «لو وقعت النون قبل الياء في كلمة لأظهرت ولم يحسن أن تدغم؛ لئلا يقع الالتباس بالمضاعف، وذلك نحو: بنيان وقنوان»[23].

---

(19) السابق ص 133.
(20) سورة الحاقة الآية 28 ـ 29.
(21) الرعاية ص 132.
(22) الرعاية ص 192.
(23) السابق ص 239.

و ـ التعسف:

يكاد يكون هذا المصطلح خاصاً بصوت الهمزة، ذلك أن المبالغ في إخراجها يكون متعسفاً حتى كأنه يشددها أو يقلقلها، لذلك فسر مكي التعسف هنا بقوله: «يجب على القارىء ألا يتكلف في الهمزة ما يقبح من ظهور شدة النبر بنبرة الصوت، وأن يلفظ بالهمز مع النفس سهلاً»[24].

وما يمكن ملاحظته على هذه المصطلحات التي استخدمها مكي أنها متنوعة الدلالة، بحيث يصلح كل منها لوصف حالة بعينها أكثر من صلاحيته لوصف غيرها، فـ(اللحن) ـ على سبيل المثال ـ مصطلح ذو علاقة بالجانب الدلالي للكلمة، ولذلك نراه شائعاً عند النحاة؛ إذ لا شك أن تغير حركة أواخر الكلم يقود إلى تغير المعنى والوظيفة، أما مصطلح (الخطأ) فلا علاقة له بالمعنى، وإنما هو تعبير عن الحيد بنطق الصوت من الصواب إلى الخطأ، وعندما يزداد هذا الخطأ فداحة يعبر عنه مكي بـ(الفحش) أو (القبح)، وإذا ما نظرنا إلى مصطلح (المخالطة) وجدنا أنه يعبر عن ذاته بشكل مباشر، ذلك أن الصوت في بعض صوره يخالط غيره من الأصوات المشاركة له في المخرج أو الصفة لعلة ما، وهذا قد يكون لحناً متى ما كان القارىء يتبع قراءة لا تسير على هذا النسق، أما مصطلح (الالتباس) فهو الآخر يكاد يكون لصيقاً بالمعنى؛ فاللفظة إذا ما نطقت على غير ما ينبغي لها قد تلتبس بغيرها فيضيع المعنى، وأخيراً فإن مصطلح (التعسف) يكاد هو الآخر يشي بانطباقه على المغالاة في نطق صوت الهمزة، والقارىء في كل ذلك مطالب بأن ينطق أصوات القرآن الكريم بغير إفراط ولا تفريط، ولذلك يعرف التجويد على أنه إعطاء الحروف حقها ومستحقها، يقول ابن الجزري في مقدمته:

وهو إعطاء الحروف حقها   من صفة لها ومستحقها[25].

---

(24) السابق ص 120.

(25) شرح المقدمة الجزرية ص 33.

2 ـ الاستقراء:

بعد مرحلة الملاحظة العلمية الدقيقة تأتي مرحلة الاستقراء، ذلك أن العالم يلحظ بما آتاه الله من قدرة ما شاع على ألسنة الناس من لحن وبعد عن الصواب، فيفزعه ذلك ويهرع إلى البحث عن طريقة لعلاج هذا المشكل.

ولكي يكون العلاج ناجعاً لابد أن يكون شاملاً لكل ما يمكن أن يقع فيه الناس من خطأ، وهذا لا يكون إلا بتتبع كل تلك الأخطاء ورصدها، فالاستقراء هنا كامل ما استطاع المرء إلى ذلك سبيلاً، بعكس استقراء علماء اللغة الذي يقوم في مجمله على جمع الأمثلة والشواهد، وليس يقف الأمر عند هذه المرحلة عند علماء التجويد، بل يتعداه إلى استقراء أحوال أصوات العربية حال الإفراد وحال التركيب؛ وصولاً إلى وضع نمط معين ومعيار ثابت يسير على الطلاب وهم يتعاملون مع أصوات القرآن الكريم، ومن هنا نستطيع أن ننظر إلى الاستقراء عند مكي بن أبي طالب وعلماء التجويد من هذه الجهات:

أ ـ استقراء أخطاء القراء:

فما دامت فكرة البحث عند مكي وغيره من علماء التجويد تقوم على أساس وجود لحن في تلاوة القرآن الكريم وجب تتبع مواطن هذا اللحن أولاً، فالطبيب إنما يضع العلاج بعد معرفة موطن الداء، وهذاما نراه عند مكي من خلال عدة نصوص، فمكي لم يضع كتابه إلا بعد سنوات عديدة نصب نفسه فيها لجمع أكبر قدر من مظاهر اللحن التي تطرأ في تلاوة الكتاب المبين، ولذلك يقول: «ولقد تصور في نفسي تأليف هذا الكتاب وترتيبه من سنة تسعين وثلاثمائة، وأخذت نفسي بتعليق ما يخطر بباله منه في ذلك الوقت»[26]، وقد أخرج مكي كتابه هذا للناس بعد ثلاثين سنة من استحواذ الفكرة عليه، أي أنه أمضى كل هذه السنوات وهو يلحظ ويدون أخطاء الطلبة والمقرئين.

---

(26) الرعاية ص 42.

ويصرح مكي مرة أخرى بأنه يعالج أخطاء صارت تشكل ظاهرة بين الناس، بل إن كثيراً ممن تصدروا للإقراء هم أنفسهم ممن قد يقعون في هذه الأخطاء؛ لخفائها أحياناً ولصعوبة التعامل مع بعض الألفاظ أحياناً أُخَر، يقول مكي متحدثاً عن وقوع غالب الناس في اللحن وهو ينطقون الضاد: «يجب على القارىء أن يلفظ الضاد إذا كان بعدها ألف بالتفخيم البين، كما يلفظ بها إذا كان يحكي الحروف. . . ولا بد من التحفظ بلفظ الضاد حيث وقعت، فهو أمر يقصر فيه أكثر من رأيت من القراء والأئمة»[27]، فالأمر إذاً قد يتجاوز المبتدئين ليصل القراء والأئمة.

ب ـ استقراء أحوال أصوات العربية حالة الإفراد:

على عالم التجويد هنا أن يتتبع العرب الفصحاء في نطقهم الصوت اللغوي؛ كيما تتبين له الصورة المثلى للتعامل مع هذا الصوت أو ذاك، ولكي يكون لديه النموذج الصحيح للنطق بأصوات اللغة، بحيث يستطيع أن يقيس نطق الناس عليه، فما وافق هذا النموذج كان صحيحاً وما خالفه حكم عليه في راحة بال بأنه خطأ، ومن هنا عمد مكي كغيره من علماء التجويد إلى إجراء عملية استقراء كاملة يتبين من خلالها النطق الصحيح للصوت اللغوي العربي، يقول مكي: «لم أزل أتتبع ألقاب الحروف التسعة والعشرين وصفاتها وعللها حتى وجدت من ذلك أربعة وأربعين لقباً صفات لها وصفت بذلك على معان ولعلل ظاهرة فيها»[28].

ج ـ استقراء أحوال التقاء الأصوات العربية وأثر هذا الالتقاء:

ليس يكفي عالم التجويد أن ينظر في الصوت اللغوي مفرداً فيعرف مخرجه ويدرك صفاته، فذلك وإن كان يوقفه على الطريقة المثلى لنطق الصوت

---

(27) السابق ص 158.

(28) السابق ص 91.

فإنه يغيب عليه جانباً آخر بالغ الأهمية في عملية النطق، ألا وهو ما يمكن أن يطرأ على هذا الصوت وهو يلاقي بشكل مباشر أو غير مباشر غيره من أصوات اللغة، فالصوت قد يحتفظ بشخصيته عندما يلاقي بعض الأصوات، غير أن ذلك لا يكون في جميع الأحوال؛ فالأصوات يؤثر بعضها في بعض مما يغير طريقة التلفظ بها، ومن هنا وجب على عالم التجويد وهو يعالج أخطاء المقرئين أن يحيط علمه بكل تلك التغيرات التي تطرأ على الصوت اللغوي إذا ما أثر فيه غيره، وهو نراه عند مكي وهو يدرس موضوعات مثل: الإدغام والإخفاء والإقلاب والإمالة. . . وغيرها مما يمكن إجماله تحت باب الانسجام الصوتي لألفاظ القرآن الكريم.

3 ـ وضع المعيار الصحيح:

عندما يدرك عالم التجويد مواطن اللحن ومواضع الخطأ السارية على ألسنة الناس بما أوتي من قدرة على امتلاك زمام الملاحظة العلمية الدقيقة، ويستقري من كلام العرب الفصحاء كيفية التلفظ بالصوت اللغوي حالة الإفراد والتركيب، لم يعد أمامه من عمل سوى وضع القواعد والأنماط الصحيحة التي تقود المقرئين للنطق السليم لأصوات القرآن الكريم، فبعد مرحلة تشخيص الداء تأتي مرحلة وصف الدواء، غير أن هذه المرحلة لها هي الأخرى أسس ترتكز عليها وتنطلق منها، وفيما يلي عرض موجز لأهم تلك الخطوات التي يسير عليها عالم التجويد في وضع النمط الصحيح والقاعدة السليمة للتعامل مع الصوت القرآني، وسيكون ذلك العرض من خلال ما كتبه مكي بن أبي طالب.

أ ـ وضع المقياس الصحيح لعملية النطق:

يرسم هنا علماء التجويد منهجاً واضحاً للمقرئين يميزون به الطريقة المثلى للنطق بالصوت اللغوي نطقاً سليماً، حتى تكون لهم كما الأنموذج المحتذى في تلاوة القرآن الكريم، ويكون ذلك بالتلفظ كما في حالة التهجي الاعتيادية، وذلك في معظم أصوات اللغة، فللراء واللام أحكامهما الخاصة التي ليس يسمح

المجال بعرضها الآن، يقول مكي: «وإذا وقع بعد الباء ألف وجب أن يرقق اللفظ بها كما يلفظ إذا حكاها فقال: (ألف، با، تا) فإنما عيار هذه الحروف في اللفظ أن يلفظ بها كما يلفظ بها إذا حكيت من الحروف، إلا الراء واللام»[29]، ويقول في موضع آخر: «يجب أن تلفظ بالكاف إذا كان بعدها ألف غير مغلظة، كما تلفظ بها إذا حكيتها في الحروف فقلت: (قاف، كاف»[30].

وربما تجوز علماء التجويد رسم النمط الصحيح وتبيين كيفية النطق السليم إلى كشف النقاب عن الوسيلة التي يقدر المقرئون من خلالها على تمييز النطق السليم من الفاسد، فيتجاوز القارىء بذلك مرحلة التقليد إلى مرحلة القدرة الذاتية على التمييز، ومن ذلك الطريقة التي شرحها مكي، والتي يكون بمقدورنا إذا استعملناها التمييز بين النطق السليم للغنة وبين تعاطيها كما لو كانت نوناً مما يوقع صاحبه في الخطأ، يقول مكي: «فأنت تعرف صحة ذلك ـ أي صحة نطقك الغنة ـ أنك لو أردت للفظ بالنون الخفيفة (الغنة) أو التنوين، وأمسكت أنفك لم يمكن خروج الغنة التي في النون، وخرجت النون بغير غنة مع تغير الصوت بالنون عند عدم الغنة»[31]، وكأن مكياً هنا يود السمو بالطالب من مجرد التلقي إلى المقدرة على التحليل والتمييز، وهو ما يشي بالهدف التعليمي لعلماء التجويد الذي أشرنا إليه.

هذا ولم يكن مكي ليوضح الخطأ للطالب ثم يرسم له الصورة الصحيحة للنطق السليم دون أن يشفع ذلك كله بذكر العلة، علة التزامه بهيئة النطق التي يحددها لطلب العلم؛ حتى يصير الطالب بعد ذلك على اقتناع كامل بما يورده له المعلم من أحكام، ومن أمثلة ذلك حرصه على تبيين صوت التاء متى كان سابقاً للدال متبعاً قوله هذا بذكر العلة في ذلك لكي يرسخ الحكم في ذهن المتلقي، يقول: «وإذا وقعت التاء المتحركة قبل دال وجب بيانها؛ لئلا تصير دالاً؛ لأنها

(29) الرعاية ص 203.
(30) الرعاية ص 147.
(31) السابق ص 214.

من مخرج الدال، والدال أقوى منها؛ لأنها مجهورة شديدة كالطاء، فهي تجذب الحرف الذي قبلها إلى لفظها لأنها أضعف منها وهو من مخرجها، وذلك نحو: اعتدنا»[32]، والحركة لا تمنع تأثير صوت في صوت آخر في مثل هذه الحالات عند مكي وإن فصلت بين الصوتين، ولذلك يقول: ويجب «كذلك تبيين التاء المتحركة قبل الطاء وإن حال بينهما حائل نحو: اختلط، وإن لم تبين التاء مرققة مع ترقيق اللام قربت من لفظ الطاء التي بعدها، وصارت اللام مفخمة وذلك إحالة وتغيير»[33].

ب ـ المران والتدريب:

عندما يدرك عالم التجويد مواطن الخطأ عند الطلاب ويجمع معظمها، ثم يصف لها الدواء المناسب، يبقى أمامه أن يسحب ذلك اللحن من ألسنة الطلاب ليحل محله الصواب والنطق السليم، وإذا كان هؤلاء الطلاب يقعون في الخطأ بطباعهم وسليقتهم كما أشار مكي من قبل، وجب محاربة هذه السلائق الفاسدة والطباع غير المستقيمة في التلفظ بأصوات اللغة، وذلك إنما يكون بالمران وكثرة التدريب؛ ذلك أنه من غير المتوقع أن يحيد المرء عن خطأ اعتاد لسانه عليه دون أن يمرن نفسه على الصواب مرات عديدة، ومن هنا ركز علماء التجويد على عامل التمرين والتدريب على أنه وسيلة هامة في الوصول إلى النطق السليم لألفاظ القرآن الكريم، يقول مكي متحدثاً عن وجوب التحفظ في نطق الضاد وأن الخطأ في نطقها إنما يكون بسبب عدم المران والتدريب على التعامل مع هذا الصوت الصعب: «ولا بد من التحفظ بلفظ الضاد حيث وقعت، فهو أمر يقصر فيه أكثر من رأيت من القراء والأئمة، لصعوبة من لم يدرب فيه»[34].

ولذلك كله لا يمكن ـ حسب مكي ـ لقارىء ما أن يعتمد على طبعه

---

(32) السابق ص 181.
(33) السابق، الصفحة نفسها.
(34) الرعاية ص 214.

وسجيته في قراءة القرآن إلا بعد مران وتدريب، حتى يصير بعد ذلك النطق الصحيح عادته وسجيته، يقول مكي: «والضاد أصعب الحروف تكلفاً في المخرج وأشدها صعوبة على اللافظ، فمتى لم يتكلف القارىء إخراجها على حقها أتى بغير لفظها وأخل بقراءته، ومن تكلف ذلك وتمادى عليه صار له التجويد بلفظها عادة وطبعاً وسجية»[35]، وقد لخص ابن الجزري في مقدمته المنظومة هذا المعنى بقوله عن التجويد:

«وليس بينه وبين تركه إلا رياضة امرىء بفكه»[36].

ج ـ الالتزام بالمروي وعدم الاعتماد على السجية:

فعلماء التجويد يقررون أمراً بالغ الأهمية ها هنا، وهو عدم الاعتماد على المقدرة الذاتية وتخطي الأخذ عن المشايخ وأرباب هذا الفن؛ ذلك أنه ليس بمقدور المرء مهما أوتي من مقدرة علمية أن يعتمد على نفسه في قراءة القرآن الكريم؛ فللفظ القرآني أحكامه الخاصة وأحواله المتميزة التي لا تدرك إلا باتباع الرواية وإحسان الاستماع ودقة الإصغاء، هذا إلى أن القراءة سنة متبعة لا مجال للاجتهاد فيها، ثم إن الاعتماد على النفس في تلاوة الكتاب المبين من شأنه أن يقود المرء إلى اللحن، وقد رأينا من خلال حديث مكي أن الطبع والسجية ليس يسلم صاحبهما من الخطأ إلا بعد طول المران على الصحة والصواب، ويبدو أن هذا الأمر قد واجه علماء التجويد فوضعوا له الضابط الملزم والحد الرادع، يقول مكي مبيناً خطورة هذا الأمر: «وبيس قول المقرىء والقارىء: أنا أقرأ بطبعي، وأجد الصواب بعادتي في القراءة لهذه الحروف من غير أن أعرف شيئاً مما ذكرته بحجة. بل ذلك نقص ظاهر فيهما؛ لأن من كانت هذه حجته يصيب ولا يدري ويخطىء ولا يدري، إذ علمه واعتماده على طبعه وعادة لسانه، يمضي معه [أين ما] مضى به من اللفظ، ويذهب معه [أين ما] ذهب، ولا يبني على أصل، ولا

---

(35) السابق ص 159.

(36) شرح المقدمة الجزرية ص 33.

يقرأ على علم، ولا يقرىء عن فهم. فما أقربه من أن يذهب عنه طبعه، أو تتغير عليه عادته، وتستحيل عليه قراءته، إذ هو بمنزلة من يمشي في ظلام في طريق مشتبه، فالخطأ والزلل منه قريب، والآخر بمنزلة من يمشي على طريق واضح معه ضياء؛ لأنه يبني على أصل وينقل عن فهم، ويلفظ عن فرع مستقيم وعلة واضحة، فالخطأ عنه بعيد»[37].

وإذا صار لزاماً على قارىء القرآن أن يتبع الرواية ويتلقى عن غيره من العلماء، فإنه لمن الواجب عليه أن يتخير من يأخذ عنه أصول هذا العلم؛ فليس سواء عالم وجهول، فالقراء يتفاوتون فيما بينهم علماً ودراية، والطالب الفطن هو من يتخير لنفسه أفضلهم، ومن هنا حدد العلماء ـ ومنهم مكي بن أبي طالب ـ صفات المقرىء الذي ينبغي على الطالب أن يلزم نفسه به ولا يتعداه إلى غيره، يقول مكي: «يجب على طالب القرآن أن يتخير لقراءته ونقله وضبطه أهل الديانة والصيانة والفهم في علوم القرآن، والنفاذ في علم العربية والتجويد بحكاية ألفاظ القرآن وصحة النقل عن الأئمة المشهورين بالعلم، فإذا اجتمع للمقرىء صحة الدين والسلامة في النقل والفهم في علوم القرآن والنفاذ في علوم العربية والتجويد بحكاية ألفاظ القرآن، كملت حاله ووجبت إمامته، وقد وصف من تقدمنا من علماء المقرئين القراءَ فقال: القراء يتفاضلون في العلم بالتجويد، فمنهم من يعلمه رواية وقياساً فذلك الحاذق الفطن، ومنهم يعرفه سماعاً وتقليداً فذلك الوهن الضعيف، لا يلبث أن يشك ويدخله التحريف والتصحيف؛ إذ لم يبن على أصل ولا نَقَلَ عن فهم، قال: فنقل القرآن فطنة ودراسة أحسن منه سماعاً ورواية، قال: فالرواية لها نقلها، والدراية لهاضبطها وعلمها، قال: فإذا اجتمع للمقرىء النقل والفطنة والدراية وجبت له الإمامة وصحت عليه القراءة، إن كان له مع ذلك ديانة»[38].

---

(37) الرعاية ص 228.

(38) الرعاية ص 69 ـ 70.

هدف علماء التجويد من الدرس الصوتي

إن هدف علماء التجويد من دراسة أصوات العربية هدف تعليمي محض، وذلك بتبيين كيفية النطق السليم لقرّاء القرآن الكريم والتحذير من النطق الخاطىء، وقد بين ذلك مكي في مقدمة كتابه **(الرعاية)** بعد أن تحدث عن حكمة الله وقدرته في ترتيب أصوات اللغة في مخارجها وتمييزه بينها حيث خص كل صوت منه بصفات مغايرة، فقال: «قويت نفسي في تأليف هذا الكتاب وجمعه في تفسير الحروف ومخارجها، وصفاتها وألقابها، وبيان قويها وضعيفها، واتصال بعضها ببعض، ومباينة بعضها لبعض؛ ليكون الوقوف على ذلك عبرة في لطف قدرة الله الكريم، وعوناً لأهل تلاوة القرآن على تجويد ألفاظه وإحكام النطق به، وإعطاء كل حرف حقه من صفته، وإخراجه من مخرجه»[39].

ولا يكون ذلك إلا بدراسة أصوات اللغة لمعرفة مخارجها الصحيحة وصفاتها المستحقة، ثم الوقوف على ما يطرأ عليها حال تجاورها، وقد دفع هذا علماء التجويد إلى الخوض في غمار علم الأصوات بفرعيه: النطقي والوظيفي، وبعبارة أخرى فإن هدف علماء التجويد من الدرس الصوتي هو تجنب (اللحن) في قراءة القرآن الكريم والمقصود باللحن ـ كما هو معلوم ـ الخطأ، فإذا كان علماء النحو يهدفون إلى تقويم ألسنة الذين يقعون في اللحن في استعمالهم اليومي اللغة، من رفع للمفعول ونصب للفاعل... وما شابه، فإن علماء التجويد يهدفون إلى تقويم ألسنة قراء القرآن الكريم وحفظها من الوقوع فيما سموه اللحن الخفي، وذلك حال تلاوتهم كتاب الله العزيز.

وقد التصق مصطلح (اللحن) بعلم التجويد منذ بداياته، فلقد رأيناه مروياً

(39) السابق ص 41.

عن أبي بكر بن مجاهد (ت 324هـ)، وورد كذلك في قصيدة أبي الفتح الخاقاني (ت 325هـ) حين قال[40]:

فأولُ عِلم الذكر إتقان حفظه ومعرفةٌ باللحن فيه إذا يجري

فكن عارفاً باللحن كيما تزيله فما للذي لا يعرف اللحن من عذر

ثم تردد هذا المصطلح في كتب علماء التجويد من المتأخرين خاصة، ونسبه بعضهم إلى مكي بن أبي طالب من المتقدمين في علم التجويد، غير أن الدكتور غانم الحمد استغرب ذلك قائلاً بعد أن أورد أقوالاً نسب أصحابها إلى مكي فكرة تقسيم اللحن إلى جلي وخفي: «يبدو لي أن ما ورد في كتاب (**إبراز المعاني**) لأبي شامة المقدسي غير صحيح من إسناد هذا التقسيم إلى مكي... وكذلك وردت هذه النسبة في كتاب (**موجز في التجويد**) ليوسف بن علي بن محمد الحلالي... فلم أجد لهذا القول أثراً في كتاب (**الرعاية**) لمكي، كما أني لم أجده يستخدم مصطلح (اللحن) في كتابه على الإطلاق، وإذا احتاج إلى التعبير عن معناه استخدم كلمة (تصحيف)... وهو... يكشف لنا هنا عن أن مكياً لم يطلع على فكرة اللحن الخفي عند ابن مجاهد»[41].

ولسنا نرى ما رآه الدكتور غانم؛ فعدم اطلاع مكي على فكرة اللحن الجلي واللحن الخفي عند ابن مجاهد أمر مستبعد على من خصص نفسه بهذا النوع من العلوم فاستوعب ما كتب فيه في عصره وقبل عصره، وأما القول بأن مكياً لم يستخدم مصطلح اللحن في كتابه (**الرعاية**) على الإطلاق فيرد عليه مكي نفسه حين يقول في كتابه الرعاية: «فمن ائتم بكتابي هذا في تجويد ألفاظه وتحقيق تلاوته، ممن سلم من اللحن والخطأ... قام له هذا الكتاب على تقادم

(40) القصيدة الخاقانية في القراءة وحسن الأداء، أبو مزاحم الخاقاني، تح، الدكتور غانم قدوري الحمد، منشورة ضمن بحث بعنوان «علم التجويد نشأته ومعالمه الأولى» مجلة كلية الشريعة، بغداد، العدد السادس، السنة 1980، ص 122.

(41) الدراسات الصوتية عند علماء التجويد حاشية ص 51.

الأعصار ومر الأزمان مقام المقرىء الناقد البصير الماهر النحرير»[42]، بل إن مكياً ميز بين اللحن الذي يقصده علماء التجويد وهو ما عالجه في كتاب **(الرعاية)** وبين اللحن الذي يقصده النحاة وهو ما عالجه في كتاب **(المشكل)** وقد استخدم هذا المصطلح في **(المشكل)** فقال: «وأفضل ما الطالب إليه محتاج معرفة إعرابه والوقوف على تصرف حركاته وسواكنه ليكون بذلك سالماً من اللحن فيه»[43].

واللحن عند علماء التجويد لحنان: جلي يتمثل في رفع المفعول ونصب الفاعل... وما شابه مما يدركه من له قليل صلة بعلوم العربية، وهو موضوع يهتم بمعالجته علماء النحو واللغة، ولحن خفي يمس ألفاظ القرآن الكريم، وذلك مثل تمطيط المدود والزيادة في تطنين النون... إلى غير ذلك مما نبه عليه علماء التجويد، وخير من تحدث عن هذا التقسيم السعيدي: «فاللحن الجلي هو أن يرفع المفعول وينصب الفاعل أو يخفض المنصوب والمرفوع، وما أشبه ذلك، فاللحن الجلي يعرفه المقرئون والنحويون وغيرهم ممن شم رائحة العلم... واللحن الخفي لا يعرفه إلا المقرىء المتقن... المعطي كل حرف حقه غير زائد فيه ولا ناقص منه، المتجنب عن الإفراط في الفتحات والضمات والكسرات والهمزات، وتشديد المشددات وتخفيف المخففات...»[44]، وقد نظر ابن الجزري (ت 833هـ) إلى اللحن نظرة أخرى، فجعل اللحن ثلاثة أقسام:

قسم يخل بالمعنى والعرف معاً، وقسم يخل بالعرف فقط، وهذا من اللحن الجلي، وقسم آخر يخل بالعرف دون المعنى أيضاً لكنه من اللحن الخفي

---

(42) الرعاية ص 43.

(43) مشكل إعراب القرآن، مكي بن أبي طالب، تح. الدكتور حاتم صالح الضامن، منشورات وزارة الإعلام العراقية الطبعة؟ السنة 1975، ج1 ص 63.

(44) التنبيه على اللحن الجلي واللحن الخفي للسعيدي، نقلاً عن: الدراسات الصوتية عند علماء التجويد ص 52.

الذي يهتم بدراسته علماء التجويد، قال ابن الجزري في كتابه التمهيد: «فأما اللحن الجلي فهو خلل يطرأ على الألفاظ فيخل بالمعنى والعرف، وخلل يطرأ على الألفاظ فيخل بالعرف دون المعنى، وأما اللحن الخفي فهو خلل يطرأ على الألفاظ فيخل بالعرف دون المعنى، وبيان ذلك أن الجلي المخل بالمعنى والعرف هو تغيير بعض الحركات عما ينبغي، نحو أن تضم التاء في قوله تعالى: ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾[45]، أو تكسرها... والقسم الثاني من الجلي المخل بالعرف دون المعنى نحو رفع الهاء ونصبها من قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾[46]، واللحن الخفي هو مثل تكرير الراءات، وتطنين النونات، وتغليظ اللامات... وذلك غير مخل بالمعنى، ولا مقصر باللفظ، وإنما الخلل الداخل على اللفظ فساد رونقه وحسنه وطلاوته»[47].

وهناك قسم آخر من اللحن ربما لم يشر إليه مكي ,وهو ما يدرك بالخط والرسم، ومنه ما لا يدرك إلا بمشافهة المشايخ، وق[فصل في ذلك أبو العلاء العطار (ت 569هـ) حين قال: «وأما الخفي فهو... على ضربين أحدهما: لا تعرف كيفيته ولا تدرك حقيقته إلا بالمشافهة وبالأخذ من أفواه أولي الضبط والدراية، وذلك نحو مقادير المدات، وحدود الممالات... والفرق بين النفي والإثبات، والخبر والاستفهام... فأما الضرب الثاني من ضربي اللحن الخفي فإنه يتقيد بالخط، ويدرك وصفه بالشكل والنقط»[48]، ولذلك فقد فطن علماء التجويد إلى أهمية المشافهة والأخذ عن المشايخ فأكدوا عليها، ونهوا أن يعتمد المرء على نفسه في تعلمه القراءة الصحيحة للقرآن الكريم[49].

---

(45) سورة الفاتحة الآية 7.

(46) سورة الفاتحة الآية 2.

(47) التمهيد في علم التجويد لابن الجزري، تح، الدكتور غانم قدوري الحمد، مؤسسة الرسالة بيروت، ط1، 1986، ص 77 ـ 87.

(48) التمهيد في التجويد للعطار، نقلاً عن الدراسات الصوتية عند علماء التجويد ص 56.

(49) انظر ص 16 من هذا البحث.

ثم إن على هذا التلميذ ألا يُسلّم بكل ما يقوله الشيخ؛ فقد يقع الأستاذ في اللحن من حيث لا يدري، فعليه أن يعرض ذلك على ما في كتب التجويد فيقارنه به ويوازن بينه وبينه، فإذا ما تأكد من صحته اتبع شيخه، وإلا اتبع ما في الكتب، وقد أوضح محمد المرعشي فقال: «فوجب علينا ألا نعتمد على كلام شيوخنا كل الاعتماد بل نتأمل فيما أودعه العلماء في كتبهم من بيان مسائل هذا الفن، ونقيس ما سمعنا من الشيوخ على ما أودع في الكتب، فما وافقه فهو الحق، وما خالفه فالحق ما في الكتب»[50].

وهذا يعني أن علماء التجويد أدركوا أن قراءة القرآن قراءة صحيحة تحتاج معرفة بكثير من الأمور الصوتية التي لا يدركها المرء إلا بالأخذ عن أهل العلم ممن تخصصوا في شأن القرآن الكريم وكيفية أدائه، ثم علموا أن على من يقرىء القرآن أن يكون محيطاً بكل ما يتصل به من أحكام خاصة ما كان له صلة بكيفية أدائه، فلما نصبوا أنفسهم لهذا الأمر تدافعوا إلى دراسة أصوات العربية؛ وصولاً إلى ذلك الهدف السامي وهو الأداء السليم لآي الذكر الحكيم، وصون ألسنة الناس عن اللحن فيه، بما وضعوا لهم من قواعد التلاوة وقوانين القراءة، وهو ما عرف عند الناس فيما بعدُ بعلم التجويد، وقد أوضح الدكتور الحمد ذلك فقال: «ويتضح. . . أن ملاحظة اللحن الخفي في قراءة القرآن ومحاولة معالجتها وتصحيح النطق بها كانت السبب الذي يقف وراء الدراسات الصوتية عند علماء التجويد، وأنهم درسوا أصوات اللغة وحددوا صور نطقها الصحيحة، ورصدوا الانحرافات المتوقعة في نطقها. . . ليحترز الناطق منها ويجتنبها، وقد تحققت لعلماء التجويد بذلك فرصة لدراسة أصوات العربية دراسة لم تتحقق للنحاة الذين كانت تشغلهم دراسة الأصوات لمعالجة بعض القضايا الصرفية»[51].

---

(50) جهد المقل وبهامشه بيان جهد المقل، محمد المرعشي، تح. أبي عاصم حسن بن عباس بن قطب، مؤسسة قرطبة، ط1، 2004، ص 18.

(51) الدراسات الصوتية عند علماء التجويد ص 59.

ويبدو أن فكرة تعليم الناس النطق الصحيح لأصوات العربية التي جاء بها علماء التجويد قد استفاد منها النحاة المتأخرون خاصة فضمنوها كتبهم وجعلوا منها هدفاً يضاف إلى أهدافهم السابقة، يقول أبو حيان الأندلسي (ت سنة 745هـ): «إنما ذكر النحويون صفات الحروف لفائدتين: إحداهما لأجل الإدغام... والفائدة الثانية ـ وهي الأوْلى في الحقيقة ـ بيان الحروف العربية حتى ينطق من ليس بعربي بمثل ما ينطق به العربي، فهو كبيان رفع الفاعل ونصب المفعول فكما أن نصب الفاعل ورفع المفعول لحن، كذلك النطق بحروفها مخالفة مخارجها... لحن»[52].

قائمة المصادر والمراجع

1 ـ التمهيد في علم التجويد لابن الجزري، تح. الدكتور غانم قدوري الحمد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1986.

2 ـ تنبيه الغافلين وإرشاد الجاهلين عما يقع لهم من الخطأ حال تلاوتهم لكتاب الله المبين، أبو الحسن علي بن محمد النوري الصفاقسي، تقديم وتصحيح محمد الشاذلي النيفر، مؤسسة عبد الكريم بن عبد الله، تونس.

3 ـ جهد المقل وبهامشه بيان جهد المقل، محمد المرعشي، تح. أبي عاصم حسن بن عباس بن قطب، مؤسسة قرطبة، ط1، 2004.

4 ـ الدراسات الصوتية عند علماء التجويد، غانم قدوري الحمد، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، العراق، ط1، 1986.

5 ـ الرعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ التلاوة، مكي بن أبي طالب، تح. الدكتور أحمد حسن فرحات، توزيع دار المكتبة العربية.

6 ـ شرح المقدمة الجزرية، الشيخ زكريا الأنصاري، قدمه عبد السلام عبد المعين، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003.

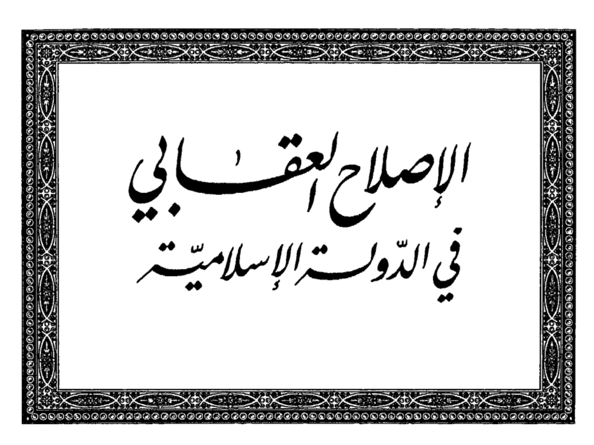
(52) بغية المرتاد لتصحيح الضاد لعلي بن محمد بن غانم، نقلاً عن: الدراسات الصوتية عن علماء التجويد ص 49.

7 ـ شرح الواضحة في تجويد الفاتحة، بدر الدين الحسن بن أم قاسم المرادي، تح. الدكتر عبد الهادي الفضلي، دار القلم، بيروت.

8 ـ القصيدة الخاقانية في القراءة وحسن الأداء، أبو مزاحم الخاقاني، تح. الدكتور غانم قدوري الحمد، منشورة ضمن بحث بعنوان «علم التجويد نشأته ومعالمه الأولى» مجلة كلية الشريعة، بغداد، العدد السادس، السنة 1980.

9 ـ مشكل إعراب القرآن، مكي بن أبي طالب، تح. الدكتور حاتم صالح الضامن، منشورات وزارة الإعلام العراقية، 1975.

10 ـ النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، دار الفكر دمشق.



الإصلاح العقابي في الدولة الإسلامية

د. يوسف أحمد الشلب
كلية الدعوة الإسلامية

أحدث الإسلام تغييراً جذرياً في النظام العقابي وذلك بإلغائه لكثير من العقوبات البدنية التي كانت مطبقة حتى قيام الدولة الإسلامية في شبه الجزيرة العربية وما جاورها من أقاليم كانت تابعة لدولة الفرس والروم وإضافته لعقوبة جديدة هي عقوبة الحبس أو السجن التي لم تكن معروفة من قبل وذلك لسبب واضح وهو أن هذه العقوبة تؤدي إلى سلب حرية المذنب الذي ثبتت إدانته بحكم قضائها، وبالنظر إلى ما كان سائداً في المجتمعات القديمة سواء ما كان منها قائماً قبل الإسلام أو ما كان معاصراً له ـ من وجود طبقتين في المجتمع إحداهما طبقة الإشراف التي يتمتع أفرادها بالحرية والثراء والسلطة وبكل شيء، والأخرى طبقة العامة التي تتكون من الغالبية الساحقة ولا يتمتع أفرادها بأي حق

من الحقوق وبالذات الحرية، فإن لم يكن من المتصور أن تطبق عقوبة الحبس أو السجن لانعدام موضوعها وهو سلب الحرية ولعل ذلك يفسر لنا لماذا لم تطبق أوروبا عقوبة الحبس إلا في زمن متأخر وعلى وجه التقريب في القرن الثامن عشر الميلادي، فقد كانت الغالبية العظمى من الشعوب الأوروبية تعيش حالة من التبعية القريبة من العبودية للطبقة المسماة بطبقة الأشراف أو أمراء الإقطاع الذين كانوا إذا باع أحدهم أرضه باع ما معها وما عليها من بشر ومواشٍ وآلات وأبنية دون ما أدنى تفرقة بينهما ولم يكن ثمن الإنسان من أقنان الأرض يزيد كثيراً على حق أي حيوان آخر، بل ربما قل عنه إذا كان الإنسان مريضاً أو كهلاً أو امرأة، فلم يكن تطبيق عقوبة تقوم على سلب الحرية ممكناً بأي حال لأنها من ناحية لم تكن تجد هدفاً لتصيبه وهو الحرية، ولأنها من ناحية أخرى كانت ستؤذي الإقطاعي أو السيد الذي يتبعه المحكوم عليه. لأنها ستحرمه من عمله أثناء وجوده في السجن.

وقد بدأ تطبيق عقوبة الحبس أو السجن في الدولة الإسلامية منذ قيامها في المدينة وكان ذلك من أول الأمر في صورة حرمان الفرد من حرية الحركة والانتقال من مكان إلى آخر بأن يعهد به إلى من يراقبه ويتحفظ عليه خلال المدة المقررة والمناسبة للذنب الذي اقترفه والجرم الذي ارتكبه ثم تطورت طريقة التنفيذ فيما بعد لاتساع الدولة الإسلامية وكان ذلك في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه الذي اشترى داراً بالمدينة خصصها لإيواء الأشخاص الذي يحكم عليهم بالحبس أو السجن وسماه سجناً تماشياً مع القرآن الكريم حيث سماه سجناً في قوله: ﴿قَالَ رَبِّ ٱلسِّجۡنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدۡعُونَنِيٓ إِلَيۡهِۖ﴾، وتحدث القرآن الكريم عن السجن الجماعي في قوله تعالى: ﴿وَدَخَلَ مَعَهُ ٱلسِّجۡنَ فَتَيَانِۖ﴾، كما تحدث عن العقوبة في قوله تعالى: ﴿فَلَبِثَ فِي ٱلسِّجۡنِ بِضۡعَ سِنِينَ﴾، وكلمة بضع في اللغة العربية تطلق على العدد من ثلاثة فما فوق وبذلك كان المعيار بين السجن والحبس هو العقوبة. كما تحدث القرآن عن الحبس الانفرادي في قوله تعالى في عقوبة الحرابة في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ

وَيَسْعَوْنَ فِي ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوْ يُصَلَّبُوٓاْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ ٱلْأَرْضِ﴾[٤]، فالنفي من الأرض هو حجزهم عن الاتصال بالآخرين وهو تطبيق للحبس الانفرادي.

ثم نهج من بعد عمر بن الخطاب الولاة من الأمصار كافة فاتخذوا سجوناً وبالنظر إلى ما هو معروف من أن النظم الاجتماعية على اختلافها تتبع في تطورها وفي تدهورها أحوال المجتمع الذي تطبق فيه فتتقدم أو تتخلف بحسب ظروف هذا المجتمع وأحواله، فإن نظام السجن من الدولة الإسلامية، سار في الاتجاه نفسه الذي سار فيه المجتمع الإسلامي، ففي البداية كان يجري الالتزام بدقة فائقة بالمبادئ السامية التي قررها الإسلام فكان تنفيذ العقوبة يقتصر على تقييد حركة المسجون فقط، بمعنى وضعه في مكان لا يغادره إلا بعد انقضاء المدة المحكوم بها عليه دون المساس بأي حق من حقوقه كحقه في سلامة جسمه وحقه في سلامة عقله وحقه في البقاء على عقيدته وما يؤمن به كأن يكون نصرانياً أو يهودياً فإنه لا يحق لأولي الأمر أن يكرهوه على تغيير دينه، كذلك لم يكن المسجون يوضع في ظروف لم يكن من شأنها الانتقاص من كرامته أو تعريضه للإذلال والمهانة لأن ذلك يتعارض وتكريم الله للإنسان ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ وكان يجري الإنفاق على السجون والمسجونين من بيت مال المسلمين باعتبارها مؤسسات عامة من ناحية، وباعتبار أن تنفيذ العقوبة يؤدي إلى منع المسجونين من العمل والحصول على المال الذي ينفقون منه على أنفسهم وأسرهم ولأن سلب الحرية يهدف في النهاية إلى كف أذى المجرمين عن المسلمين، ولذلك فإنه كان يجري صرف الطعام المناسب كماً ونوعاً للمسجونين أو يسمح لذويهم بإحضاره إليهم، كذلك الملابس والعلاج وغير ذلك مما يحتاج إليه السجناء وقد استمر هذا الوضع أثناء حكم الخلفاء الراشدين عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب رضوان الله عليهم، وفترة ليست بالقصيرة من حكم الأمويين ثم بدأت أحوال السجون في التدهور مع اقتراب حكمهم من نهايته المحتومة وذلك نتيجة للصراعات والفتن التي نشبت

من المرحلة الأخيرة من عمر الدولة الأموية والتي انعكست على الأوضاع العامة للمجتمع الإسلامي وأدى إلى ظهور مشكلات اجتماعية وأزمات اقتصادية وتردي الأوضاع الأمنية فكان من الطبيعي أن تتدهور أحوال السجون بعد أن أهملها الحكام إهمالاً يكاد يكون تاماً في غمرة انشغالهم بالدفاع عن مصالحهم والذود عن ملكهم.

وقد ازدادت الحالة سواءً مع قيام الدولة العباسية التي اتسمت المرحلة الأولى من عمرها بعدم الاستقرار الناشئ عن الصراعات التي نشبت بين حكامها الثلاثة أبي عبد الله السفاح وأبي جعفر المنصور، والمهدي وبين مناوئيهم مما حمَّل بيت المال بأعباء ثقيلة كانت بلا شك سبباً هاماً في ما أصاب السجون من تدهور شديد، حيث توقف الإنفاق عليها تماماً فكان حراسها من الجنود يضطرون إلى إخراج المسجونين إلى الطرق وقد قيدوا بالسلاسل لكي يتسولوا من الناس ما يقيمون به أو دهم وقد بليت ثيابهم فلم تعد تمنع عنهم برداً أو تحفظهم من قيظ بل ولا تكاد تخفي عوراتهم. وفي ظل هذه الظروف السيئة التي آل إليها حال السجون في الدولة العباسية ظهر أول رائد من رواد الإصلاح العقابي في الدولة الإسلامية وهو القاضي أبو يوسف تلميذ أبي حنيفة النعمان الذي راعه ما يحدث في السجون وما يلقاه السجناء من معاملة سيئة فاغتنم الفرصة التي سنحت له وذلك حين اقترح عليه الخليفة هارون الرشيد إنشاء وتصنيف كتاب جامع يعمل به في جباية الخراج والعشور والصدقات عن رعيته، والصلاح لأمرهم. ويبدو أن هارون الرشيد كان قد سأل أبا يوسف عما يفعله مع أهل الدعارة والفسق والتلصص إذا أخذوا من شيء من الجنايات وحبسوا، هل يجري عليهم ما يقوتهم في الحبس، والذي يجري عليهم من الصدقة أو من غيرها، وما ينبغي أن يعمل به فيهم؟ فكان رده عليه ما يلي:

قال: لا بد لمن كان في مثل حالهم إذا لم يكن له شيء يأكل منه لا مال ولا وُجِد شيء يقيم به بدنه أن يجرى عليه من الصدقة أو من بيت المال من أي

الوجهين فعلت فذلك موسع عليك، وأحب أن تجري من بيت المال على كل واحد منهم ما يقوته فإنه لا يحل ولا يسع إلا ذلك.

قال: والأسير من أسرى المشركين لا بد أن يطعم ويحسن إليه حتى يحكم فيه فكيف برجل مسلم قد أخطأ أو أذنب يترك يموت جوعاً، وإنما حمله على ما صار إليه القضاء أو الجهل، ولم تزل الخلفاء يا أمير المؤمنين تجري على أهل السجون ما يقوتهم من طعامهم وأدمهم وكسوتهم الشتاء والصيف وأول من فعل ذلك علي بن أبي طالب كرم الله وجهه بالعراق، ثم فعله معاوية بالشام ثم فعل ذلك الخلفاء من بعده.

وقال له أيضاً: كان علي بن أبي طالب إذا كان في القبيلة أو القوم الرجل الداعر حبسه وإذا كان له مال أنفق عليه من ماله، وإن لم يكن له مال أنفق عليه من بيت مال المسلمين وقال (أي علي): يحبس عنهم شره وينفق عليه من مالهم.

كذلك قال له: إن عمر بن عبد العزيز كتب للولاة أن «لا تدعن في سجونكم أحداً من المسلمين في وثائق لا يستطيع أن يصلي قائماً ولا تبيتن في قيد إلا رجلاً مطلوباً بدم وأجروا عليهم من الصدقة ما يصلحهم في طعامهم وأدمهم والسلام. فمر بالتقدير لهم ما يقوتهم في طعامهم وأدمهم وصير ذلك دراهم تجري عليهم في كل شهر يدفع ذلك إليهم، فإنك إن أجريت عليهم الخير ذهب به ولاة السجون والقوام والجلاوذة (أي الشرطة) وولِّ ذلك رجلاً من أهل الخير والصلاح يثبت أسماء من في السجن ممن تجري عليهم الصدقة وتكون الأسماء عنده يدفع ذلك إليهم شهراً بشهر، فمن كان منهم قد أطلق وأخلي سبيله، رد ما يجري عليه ويكون للأجراء عشر دراهم في الشهر لكل واحد وليس كل من في السجن يحتاج إلى أن يجرى عليه، وكسوتهم في الشتاء قميص وكساء وفي الصيف قميص وإزار ومقنعة، وأغنهم عن الخروج في السلاسل يتصدق عليهم الناس فإن هنا عظيم أن يكون قوم من المسلمين قد أذنبوا

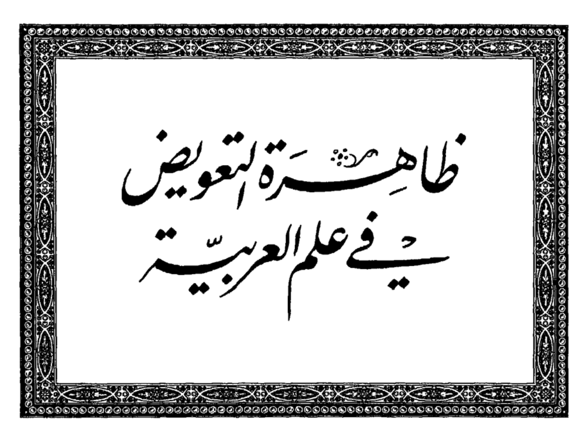
وأخطأوا وقضى عليهم فحبسوا أو سجنوا. يخرجون في السلاسل يتصدقون وإنما صاروا إلى الخروج في السلاسل يتصدقون لما هم فيه من جهد الجوع، فربما أصابوا ما يأكلون وربما لم يصيبوا، إن ابن آدم لم يعر من الذنوب، فتفقد أمرهم ومر بالإجراء عليهم مثل ما فسرت لك.

ليس ذلك وحسب بل إن أبا يوسف دعا هارون الرشيد إلى أمور أخرى، منها أنه إذا مات مسجون ولم يكن له ولي ولا قرابة غسل وكفن من بيت مال المسلمين وصلي عليه ودفن وإنه لا يبقى في السجن إلا من صدر عليه حكم بالحبس أو السجن فقط أما من عداهم ممن أودعوا في السجون للاشتباه في ارتكابهم الجرائم (المحبوسون احتياطياً والموقوفون) فإنه يخلى سبيلهم وإنه لا يجوز لولاة السجن أن يضربوا المسجونين لأن هذا لا يحل ولا يسع. فظهر المؤمن حمى إلا من حق يجب فجور أو قذف أو سكر و تعزيز لأمر أتاه فيه حد. وهكذا نجد أن أبا يوسف رحمه الله وضع أسس المعاملة العقابية داخل السجون من القرن الثاني الهجري (التاسع الميلادي) وذلك قبل أن تعرف أوروبا العقوبات السالبة للحرية بتسعة قرون كاملة وقبل أن يرتفع صوت مطالباً بإصلاح حال السجون في إنجلترا أو فرنسا أو غيرهما وقبل أن تقوم الأمم المتحدة بوضع ما يسمى بقواعد الحد الأدنى لمعاملة المذنبين بأحد عشر قرناً.

ومع ذلك فإن أساتذة علم العقاب في العالم العربي يصرون على تلقين الطلبة معلومات خاطئة تقول إن بيكاريا هو رائد الإصلاح العقابي في العالم وفي التاريخ؛ حيث إن كتب هؤلاء الأساتذة وهي مترجمة من كتب غربية تقرر أن العقوبة السالبة للحرية ظهرت أول ما ظهرت في فرنسا وإنجلترا ضاربين عرض الحائط بحقائق التاريخ وكأنهم لم يسمعوا بكتب التراث التي تحدثت عن السجن والحبس في الدولة الإسلامية كالإجراء تحفظ ولكن كعقوبة وهو ما لم تعرفه أوروبا إلا بعد ذلك بتسعة قرون، ولذلك فإنني أقترح أن تقوم بترجمة كتب التراث إلى اللغة الإنجليزية والفرنسية أو غيرها حتى يقرؤها هؤلاء الأساتذة ثم يترجمون ما ورد فيها منسوباً إلى البروفسور أبو حنيفة والدكتور ابن فرحون».

المراجع

- كتاب الخراج ص2، 161.
- كتاب أدب القاضي للماوردي، ص151، 216.
- كتاب أدب القاضي للماوردي تحقيق محيي هلال السرحان 267.
- كتاب أدب القاضي للحقائق 167.



د. عبدالله محمّد الأسطى
كليّة الدّعوة الإسلاميّة

تعريف التعويض لغة واصطلاحاً:

التعويض لغة: هو مصدر عوَّض، عوضاً، وعياضاً، وعَوَضَ. أعاض إذا أعطاه العوض، وهو البدل، مما ذهب منه، واعتاض، وأخذ العوض واستعاضه، إذا سأل العوض، وأعاض فلان فلاناً أي أعطاه خلفاً، أو بدلاً[(1)]. وعوض العِوَض. الأعوض. تقول: عضني، وأعاضني، وعاوضني إذا أعطاك العِوَض، وتعوَّض: اعتاض أي أخذ العوض، وطلبه. استعاض، وعَوْض

(1) ديوان الأدب للفارابي 1 ـ 344، والمنجد في اللغة العربية ص538 والقاموس المحيط 1 ـ 183، ولسان العرب مادة (عوض)، والصاحبي لأبي الحسين ابن زكريا ص394.

معناه: الأبد يُضمَ، ويُفتح بغير تنوين، وهو المستقيل من الزمان. كما أن «قَطُّ» للماضي من الزمان: لأنَّك تقول: عَوْض لا أفارقك. تريد: أبداً لا أفارقك، كما تقول في الماضي: قطُّ ما فارقتك. قال الأعشى يمدح رجلاً:

رَضِيعَيْ لبانٍ ثدْيَ أمٍّ تقاسمَا ... بأسحم داجٍ عَوْضَ لا نَتفرَّقَ

يقول: هو والنذى رضيعان من ثدي واحد. ويقال: لا آتيك عَوْضَ العارضين، كما تقول: لا آتيك دهر الداهرين. ويقال: افعل ذاك من ذي عوض، كما يقال: من ذي قبل. ومن ذي أنفٍ أي يستقبل[2] فمن سنن العرب التعويض وهو إقامة الكِلمة مقام الكلمة، فيقيمون الفعل الماضي مقام الراهن، كقوله تعالى: ﴿قَالَ سَنَنظُرُ أَصَدَقْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ﴾[3]. المعنى: أم أنت من الكاذبين[4] ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِي كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ. . .﴾[5]. بمعنى: أنت عليها. ومن ذلك إقامة المصدر مُقام الأمر كقوله جلَّ ثناؤه: ﴿فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ﴾[6]، والمقصود بالسُّبحة هنا هي الصلاة. يقولون: سَبَّح الضُّحى، فتأويل الآية الكريمة، سَبِّحوا الله سبحانه وتعالى: فصار في معنى الأمر والإغراء[7].

التعويض اصطلاحاً: والمراد به الإتيان.

آخر، بحيث يكون العوض مبايناً للمعوض منه، وفي غير موضعه غالباً[8]. وجاء في الخصائص لابن جنيّ قوله «وينبغي أن تعلم أن الدهر إنَّما هو مرور الليل والنهار، وتصرُّم أجزائهما، فكلما مضى جزء منه خلفه جزء آخر

(2) الصحاح 1 ـ 1762. ديوان الأدب، 1 ـ 394.
(3) سورة النمل، الآية: 27.
(4) الصاحبي، ص394.
(5) سورة البقرة، الآية: 143.
(6) سورة الروم، الآية: 17.
(7) تفسير القرطبي، 14 ـ 14.
(8) الصاحبي، ص394.

يكون عوضاً منه، فالكائن الثاني غير الوقت الماضي الأول، فلهذا كان العوض أشدُّ مخالفة للمعوض منه من البدل[9]. والعوض في قولهم: (زنادقة) و(زناديق)، (فرازنة) و(فرازين)، فحذفوا الياء وعوَّضوها الهاء. وقولهم، اسطاع يسطيع. إنما هو: أطاع يُطيع، وزادوا السين عوضاً من حركة العين من (أفعل)، وقولهم: «اللّهُمَّ» حذفوا (ياء)، وألحقوا الميم آخر الكلمة عوضاً[10]. ومن العرب من يُرقِّق على كلّ حال، وقيل: إنَّ التفخيم من خواصّ الاسم[11].

كما أن قلب الواو والياء ألفاً بعد تحرّكها، وانفتاح ما قبلهما في عين الفعل نحو: (عَامَ، وَصَامَ، وباع) فهذا الإبدال يعادل العوض. وإن كنَّا لا نطلق عليه عوضاً من الناحية الصرفية، وتَبدل الشيء وتبدل به، واستبدله، واستبدل به، اتخذ منه بدلاً، ومنه «بدله الله من الخوف أمناً»[12].

وكما يظهر من الناحية اللغوية أن البدل والعوض مترادفان، أما من الناحية الاصطلاحية فهناك فرق جوهري بينهما مؤداه، أن البدل أشبه بالمبدل منه من العوض بالمعوض منه، والبدل يكون في موضع المبدل منه، أما العوض فلا يلزم فيه ذلك، والغالب مخالفة موضع العوض للمعوض منه[13]. والتعويض يكون عن حرف أصلي من الكلمة وقد يكون عن حرف زائد منها، وَربَّما كان العوض بوضع كلمة موضع أخرى، وقد يكون الحرف الموضع منه الأصلي فاء الكلمة أو عينها، أو لامها، وهو ما يراعى في الميزان الصرفي نحو «صفة، إقامة ومئة، وسنة».

---

(9) الخصائص 1 ـ 266.

(10) الكتاب 1 ـ 24 ـ 25، 2 ـ 211.

(11) 1 ـ 4 ـ 25 ـ 2 ـ 211، التعويض في العربية عبد الفتاح الحموز ص6، 27، 30، إعراب ثلاثين سورة لابن خالويه ص11، الممتع في التصريف 2 ـ 619، الكتاب 2 ـ 159، 196. المبدع في التصريف ص240.

(12) المنجد في اللغة ص29. ولسان العرب 11 ـ 48، مادة «بدل» ظاهرة التعويض في النحو والصرف، ـ أبو السعود الحاذلي ص148.

(13) الأشباه والنظائر 1 ـ 124 ـ وشرح المفصّل لابن يعيش 1 ـ 7.

قواعد التعويض وأحكامه:

إنَّ المطلع على كتب اللغة: النحو والصرف كثيراً ما يجد أن البحوث تمتاز بالتحليل للمسائل الصرفية ـ الإعلال والإبدال، والقلب إلخ. . . . أمَّا ظاهرة التعويض فلم يكن لها نصيب كما لغيرها، ومن أحكام التعويض وقواعده:

أولاً: أن يكون المعوض في غير موضع المعوض منه غالباً. فإن كان الحرف المحذوف أولاً كان العوض آخراً كما هو الحال في (زنة، وعدة، وثِبة، وصلة. .) وإن كان المحذوف آخراً كان المعوض أولاً كما في نحو: (اسم، وابن، وابنة. . .) فلما حذفوا من آخر هذه الكلمات لامها، عوَّضوا في أوَّلها همزة الوصل، وقد يكون التعويض من حرف ليس أولاً ولا آخراً، فيُعوَّض منه حرف آخر كما في نحو: (زنادقة) و(زناديق). وجاءت هذه القاعدة مبنية على الغالب. فقد يكون التعويض مكان المعوّض كما في (أبتِ) ومئة وسنة وثبة. فقد قالوا: إن التاء في أبتِ عِوض من ياء المتكلم، وهي في مكانها ـ وكما في همزة الوصل نحو: (أذهب) و(أسمع) و(أفهم) و(أعلم) فهي عوض من حركة أول الكلمة، أي السكون ولأنه ـ كما هو معروف ـ أن العرب لا تبدأ بساكن ولا تنتهي بمتحرك ـ فوقعت الهمزة في موضع الحركة[14]. بمعنى أنه بدئ بمتحرك ولم يبدأ بساكن.

ثانياً: آثار ظاهرة التعويض في النحو: فقد ذكر النحويون أن من الأحكام الخاصة بالنداء الحذف والتعويض في قولهم: «اللَّهُمَّ». فالميم عوض من حروف النداء «يا الله» المحذوفة ولذلك لا يجتمع العوض والمعوض منه، هذا في المذهب النحوي البصري بينما يرى الكوفيون أن الميم المشددة ليست عوضاً من حرف النداء المحذوف بل بقية من جملة محذوفة، تقديرها: أمنَّا. بخير.

---

(14) مجموعة الشافية ص274، الأشباه والنظائر 1 ـ 121 ـ 122. ظاهرة التعويض في النحو والصرف ص195، وظاهرة التعويض في العربية ص34.

ولذلك يجيزون الجمع بينهما، وهو ضعيف عند العكبري[15]. ومما يحمل على الضرورة عند البصريين الجمع بينهما في قول أبي خراش الهذلي[16]:

إنّـــي إذا مـــا حـــدثٌ ألـــمَّـــا أقـــولُ يـــا الـلّـــهُـــمَّ يـــا الـلّـــهُـــمَّـــا

وقول الشاعر[17]:

ومـا عـلـيـك أن تـقـولـي كـلَّـمـا سَـبَّـحْـتُ أو هَـلَّـلْـتُ يـا الـلَّـهُـمَّـا

وقيل: إن الميم زيدت آخراً، ولم تزد مكان المعوَّض منه، لئلاَّ تجتمع زيادتان، الألف واللام، والميم المشددة[18]. وقيل: إن الميم اختيرت لتكون عوضاً من (يا) للمناسبة بينهما، فإن (يا) للتعريف، والميم تقوم مقام لام التعريف في لغة حمير، وجيء بها مشددة؛ لتكون عوضاً من حرفين[19] فكما يراه البصريون ضرورة رآه الكوفيون جائزاً حتى في سعة الكلام والميم المشددة ليست عوضاً ـ كما تقدم ـ وإنما هي بقية من جملة محذوفة وأصل العبارة «يا الله أمِنَّا بخير» فحذف بعض الكلام تخفيفاً لكثرة استعماله، وشيوعه، وجريانه على الألسنة[20]. كما قالوا: كيفنَّك. أي كيف أنت. و«أيش» أي «أي شيء». وترجيح رأي البصريين أقرب إلى الواقع؛ لأنه يفهم من القول: «يا الله» ما يفهم من (اللّهُمَّ). بوجود ياء النداء مع الميم يُعَدُّ شاذاً لا ينقاس عليه، جاء ذلك في ألفية ابن مالك. والأكثر (اللّهُمَّ بالتعويض وشذّ (يا اللّهُمَّ) في قريض[21]. وهذا تأييد لمذهب المدرسة البصرية[22]. كما أنه لا يجوز الجمع بين حرف النداء

---

(15) التبيان في إعراب القرآن 1 ـ 250، ظاهرة التعويض في العربية ص85.
(16) أوضح المسالك على ألفية ابن مالك. محمد محي الدين عبد الحميد 4 ـ 31.
(17) الإنصاف في مسائل الخلاف ـ الأنباري 1 ـ 359، خزانة الأدب 1 ـ 358.
(18) شرح التصريح على التوضيح، 2 ـ 172، خزانة الأدب 1 ـ 358.
(19) ظاهرة التعويض ص86. حاشية الصبَّان على شرح الأشموني 3 ـ 146.
(20) شرح التصريح على التوضيح 2 ـ 172. خزانة الأدب 1 ـ 358.
(21) الخلاصة بشرح ابن عقيل 3 ـ 264، شرح الكافية للرضي 132.
(22) الكتاب 1 ـ 310، أسرار العربية لابن الأنباري ص93، الإنصاف 1 ـ 335، شرح الأشموني 3 ـ 126.

و«أل» في غير اسم «الله تعالى» وما سمِّيَ به من الجمل. إلاّ في ضرورة الشعر كقول الشاعر:

فيا الغلامان اللَّذان فرَّا   إنَّا كما أن تُعْقِبانِ شرَّا

فقد جمع بين حرف النداء، وأل. في قوله: «فيا الغلامان»؛ في غير اسم (الله تعالى). وما سُمِّي به من المركبات الإخبارية (الجمل) وذلك لا يجوز إلاّ في ضرورة الشعر[23]. وقد تخرج «اللهم» عن النداء فتستعمل في وجهين[24].

الأول: أن يذكرها المجيب تمكيناً للجواب في نفس السامع، يقول لك: أزيدٌ قائم؟ فتقول: اللَّهُمَّ نعم. أو اللَّهُمَّ لا.

الثاني: أن تستعمل دليلاً على الندرة، وقلة وقوع المذكور كقولك: (لا أزورك اللَّهُمَّ إلاّ أن تدعوني). كما جاء أنها قد تستعمل لغير النداء؛ لما ذكره الحديث الشريف «آلله أرسلك»؟ قال: اللهم نعم[25]. وقول العلماء لا يجوز: أكل الميتة. اللهم إلاَّ أن يضطر فيجوز فيه ما لا يجوز في غيره[26]. ولكن جاءت إباحة الجمع بين ياء النداء وأل في نداء لفظ الجلالة «الله» وأصله و«إلاه» سقطت الهمزة من أوّله، وجعلت الألف واللام عوضاً منها، بدليل جواز قطع الهمزة إشارة إلى أنها قد صارت عوضاً عن همزة القطع فاسم الله الأصل فيه «الإله» و«إلاّ» و«لاهُ».

قال الشاعر:

لاهِ ابنُ عَمِّكَ لا أفضلتَ في حسب   عنِّي ولا أنت دَيَّاني فتخزوني

---

(23) شرح ابن عقيل 3 ـ 364.

(24) شرح الأشموني 3 ـ 147، التصريح على التوضيح، 2 ـ 173.

(25) صحيح البخاري، كتاب العلم (باب 6)، ظاهرة التعويض في العربية ص86.

(26) شرح الكافية 1 ـ 28 ـ 132 ـ الإنصاف 1 ـ 335.

أي توسيني، وتقهرني، ففي كلمة «الإله» وهي الأصل. وقد صارت «الله» حذفت الهمزة اختصاراً، وأدغمت اللام في اللام[27].

نماذج من ظاهرة التعويض:

أولاً ـ ما يدخل في اختصاص الاسم: وهو «تنوين العوض» وهو ثلاثة أنواع، وقد أوصلها بعضهم إلى عشرة[28]، ويكفي هنا أن أذكر منها ثلاثة لشهرتها، وورودها في أكبر كتب النحو، وهي كما يلي:

أ ـ **العوض عن حرف**: وهو اللاحق للاسم المنقوص نحو: «جوار» و«غواشٍ» و«حواشٍ» وذلك في حالتي الرفع والجر ـ بشرط التنكير وعدم الإضافة نحو: هؤلاء جوارٍ وسلمت على جوارٍ. . . فحذفت الياء وجيء بالتنوين عوضاً عن حرف الياء في (جواري) أو (غواشي)، كما في قوله تعالى: ﴿لَهُم مِّن جَهَنَّمَ مِهَادٌ وَمِن فَوْقِهِمْ غَوَاشٍ وَكَذَٰلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ﴾[29]. ولهذا لا يجوز الجمع بين العوض، والمعوض منه وهذان المثالان هما جمع «جارية» و«غاشية»، جُمع جمع تكسير «جوارٍ وغواشٍ».

ب ـ **العوض عن اسم**: وهو اللاحق لكلمتي «بعض وكل» عوضاً عما تضافان إليه نحو قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ﴾[30]. والمقصود بهذه الآية اليهود خاصة، لأن اليهود كفروا بعيسى ومحمد ـ ﷺ ـ والنصارى كفروا بمحمد، فآمنوا بالله (وبعض رسله)[31]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ﴾[32]، أي كل واحد مما شمله عموم

---

(27) الأشباه والنظائر، 2 ـ 105، حاشية الخضري على ألفية ابن مالك 1 ـ 21، شرح التصريح على التوضيح 1 ـ 37.

(28) ظاهرة التعويض في العربية ص61.

(29) سورة الأعراف، الآية: 41.

(30) سورة النساء، الآية: 150.

(31) تفسير التحرير، والتنوير. للشيخ محمد الطاهر بن عاشور 15 ـ 167 ـ 192.

(32) سورة الإسراء، الآية: 84.

قوله تعالى: ﴿وَمَن كَانَ فِي هَٰذِهِۦٓ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي ٱلْءَاخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا﴾[33]، وبمعنى: كل إنسان يعمل على سجيته، ومذهبه الذي يشاكل حاله، ويلائمه، فحذف (رسله) في الأول و(إنسان) أو (أحد) في الثاني وهو المضاف إليه، وأتى بالتنوين في (بعض) و(كل).

ت ـ أما الثالث من تنوين العوض فمثل الذي يكون عوضاً عن جملة؛ وهو اللاحق بكلمة «إذ» عوضاً عما تضاف إليه كما في قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَآ إِذَا بَلَغَتِ ٱلْحُلْقُومَ ﴿83﴾ وَأَنتُمْ حِينَئِذٍ تَنظُرُونَ﴾[34]. أي حين إذ بلغت الروح الحلقوم؛ فحذفت جملة «بلغت الروح الحلقوم»، وجيء بالتنوين عوضاً عنها فلا يجوز الجمع بينهما طبقاً لما ذكر في الحكم السابق[35] وللنحاة في هذا التنوين أربعة مذاهب:

المذهب الأول: وقد تقدم وفيه أن التنوين عوض عن الياء المحذوفة.

المذهب الثاني: إنه عوض من الياء والحركة، وهو مذهب سيبويه والجمهور ـ قال سيبويه: «سألت الخليل» رحمه الله ـ عن رجل يُسمى «بجوار»؛ فقال: هو في حال الجر والرفع بمنزلته قبل أن يكون اسماً، ولو كان من شأنهم أن يدعوا صرفه في المعرفة لتركوا صرفه قبل أن يكون معرفة؛ لأنه ليس بشيء من الانصراف بأبعد من (مفاعل)[36].

المذهب الثالث: إنه عوض عن حركة الياء الضمة، والفتحة النائبة عن الكسرة على أن منع الصرف مقدَّم على الإعلال، وهو مذهب الزجاج، والمبرّد، وتأويله: أن أصل (غواشيٌ، وجواريٌ): غواشيُ، وجواريُ، بإسقاط

---

(33) سورة الإسراء الآية: 72.

(34) سورة الواقعة، الآيتان: 83 و84.

(35) شرح ابن عقيل 1 ـ 17 ـ 18، الأشباه والنظائر، 1 ـ 126، ظاهرة التعويض في النحو والصرف ص199، التأويل النحوي في القرآن الكريم ص361، وظاهرة التعويض في العربية ص63 ـ 64.

(36) الكتاب 3 ـ 310 ـ 311.

التنوين فاستثقلت الضمة فحذفت، والفتحة النائبة عن الكسرة المستثقلة، ثم جيء التوين عوضاً عنهما ثم حذفت الياء؛ لالتقاء الساكنين، سكون الياء وسكون التنوين ـ أي نون التنوين التي تنطق ولا تكتب ـ في نحو (غواشٍ) و(جوارٍ) ولكن هذا لم يقبله صاحب كتاب «رصف المباني»[37]. لأسباب منها:

1 ـ أن الضمة والكسرة تقديراً لا تظهران في الياء سواء أكانت الكلمة منوّنة أو غير منوَّنة لاستثقالهما، ولذلك كان التنوين عوضاً من الياء.

2 ـ إن العوَّض والمعوَّض منه كلاهما حرف، فحدث التناسب فعوَّض أحدهما من الآخر ولا تناسب بين الحركة التي هي بعض الحرف، والتنوين الحرف، فلذلك لا يصحّ جعل الحرف عوضاً عن بعضه.

3 ـ إنه ليس في مثل حُبْلى، وذكرى تنوين أصلاً، إذ لو كان التنوين عوضاً عن حركة للزم في مثل هذه الألفاظ. وقال الخضري والرضي والأشموني: إن الإعلال مقدم على المنع من الصرف في حالتي الرفع والجر[38].

المذهب الرابع: أنه تنوين صرف في حالتي الرفع والجر؛ لزوال صيغة الجمع الممنوع من الصرف بحذف الياء من غير نيَّتِها، ويعزز هذا المذهب قراءة من قرأ قوله تعالى: ﴿وَلَهُ ٱلْجَوَارِ ٱلْمُنشَـَٔاتُ فِى ٱلْبَحْرِ كَٱلْأَعْلَـٰمِ﴾[39]. فيعامله معاملة المفرد مثل: «سلام» و«كلام»، وقراءة قوله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَـٰتِهِ ٱلْجَوَارِ فِى ٱلْبَحْرِ كَٱلْأَعْلَـٰمِ﴾[40]، فعلامة الرفع في هاتين القراءتين الضمة الظاهرة على الراء؛ لأن الياء المحذوفة قد تنوسيت[41].

---

(37) المالقي ص352، ظاهرة التعويض في العربية ص64 ـ 65.

(38) حاشية الخضري على شرح ابن عقيل 1 ـ 20، شرح الكافية 1 ـ 58، حاشية الصبَّان على شرح الأشموني 3 ـ 244 ـ 245.

(39) سورة الرحمن، الآية: 24.

(40) سورة الشورى، الآية: 32.

(41) مختصر شواذ القرآن الكريم من كتاب البديع ص149، التعويض في العربية 66 ـ 67.

ثانياً ـ التعويض عن كلمة: وهذا النوع من التعويض يكون تعويضاً عن المضاف إليه الذي يتم حذفه اختصاراً ـ كما سبقت الإشارة ـ وهو يخص تنوين التمكين في الألفاظ المعروفة مثل: (بعض وكل)، والأقرب أنه التنوين الذي كان يستحقه الاسم قبل الإضافة، والإضافة كانت مانعة من إدخال التنوين عليه، فلمّا زال المانع ـ وهو الإضافة ـ رجع إلى ما كان عليه من دخول التنوين عليه[42]، وجاء في كتاب الأشباه والنظائر أنه تنوين للتمكين والتعويض[43].

ثالثاً ـ هذا النوع من التعويض يكون تنويناً عوضاً عن جملة نحو يومئذٍ، وحينئذٍ، وساعتئذٍ، ووقتئذٍ. . . وهو التنوين اللاحق لـ«إذ» من الجملة المضاف إليها كقوله تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا﴾[44]، وتقدير الكلام؛ يوم إذ زلزلت وأخرجت[45]. والتنوين في «إذ» تنوين عوض لا غير؛ لأنها مبنية وكسرت في (يومئذ) ونحوها؛ لالتقاء الساكنين، سكون الدال، وسكون التنوين، وليست الكسرة إعراباً ـ كما ذهب إليه الأخفش[46]. ومثل الآية السابقة عوض عن جملة في قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَآ إِذَا بَلَغَتِ ٱلْحُلْقُومَ ﴿٨٣﴾ وَأَنتُمْ حِينَئِذٍ تَنظُرُونَ﴾[47]. فالأخفش يرى أن التنوين هنا هو تنوين تمكين؛ لأنها تُبنى إذا أضيفت إلى جملة، وتعرب إذا لم تضف، وقد رُدَّ عليه هذا الرأي بملازمتَها البناء، ولقد كسرت من غير إضافة، كقولهم: «وأنت إذ صحيح»[48]، ولأن الأصل فيها البناء، فوجب استصحاب الأصل إلى أن يقوم دليل على الإعراب؛ ولأن العرب بنت الظرف المضاف إليها، لكونه مضافاً مبنيّاً، ولأنه قد روى عنه (يومئذ) بفتح الذال، والتنوين، فلو كان كما ذهب إليه الأخفش لما جاز الفتح كونها مضافاً إليها، فهو

(42) السابق ص70، وينظر شرح ابن عقيل 1 ـ 71، حاشية الصبان على شرح الأشموني 1 ـ 36.
(43) 1 ـ 120.
(44) سورة الزلزلة، الآية: 4.
(45) ظاهرة التعويض في العربية ص71.
(46) السابق.
(47) سورة الواقعة، الآيتان: 83 و84.
(48) السابق.

مبنيّ على الكسرة مرة للتخلص من التقاء الساكنين، ومرة على الفتح[49].

رابعاً ـ التعويض من الفتحة: التنوين الذي يلحق جمع المؤنث السالم يُسمَّى تنوين المقابلة نحو «مسلماتٍ» في مقابلة النون في جمع المذكر السالم، كمسلمين[50]؛ لأن فيه زيادتين: الواو أو الياء، والنون. أمَّا ما جمع بألف، وتاء ففيه زيادة الألف والتاء أيضاً نحو زينبات، وسعادات، ولأن التاء في مفرد المؤنث مثل فاطمة تحذف في الجمع المؤنث السالم، أو يقال «تطلق من الرباط» هي نفسها. ولذلك زيد التنوين؛ ليقابل النون في جمع المذكر السالم مع العلم بأن التاء في المفرد المؤنث هي ليست التاء في الجمع، لأن هناك أعلاماً ـ كما تقدم ـ وأسماء لبعض الإناث ليس فيها تاء التأنيث إلاّ إذا كانت منونة، فهناك أسماء جمعت بألف وتاء نحو: سماوات، ورجالات.

خامساً: (1) ـ التعويض بحرف النون من علامة الرفع «الضمة» وذلك في الأفعال الخمسة[51] نحو قوله تعالى: ﴿يُجَٰهِدُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوۡمَةَ لَآئِمٖۚ﴾[52]. وقوله تعالى: ﴿وَمِنۡهُم مَّن يَسۡتَمِعُونَ إِلَيۡكَۚ﴾[53]. (2) ـ التعويض بحرف النون من علاقة الرفع «الضمة»، والتنوين في المثنى، وجمع المذكر السالم، نحو قوله تعالى: ﴿قَدۡ أَفۡلَحَ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ﴾[54]. وكذلك بالمثنى وجمع المذكر السالم نحو قوله تعالى: ﴿كِلۡتَا ٱلۡجَنَّتَيۡنِ ءَاتَتۡ أُكُلَهَا﴾[55]. وقوله تعالى: ﴿إن هذين لساحران﴾[56]، في قراءة أبي عمرو. وقوله تعالى ﴿وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا عِلِّيُّونَ﴾[57].

---

(49) حاشية ياسين الحصي على قطر الندى 1 ـ 20، التعويض في العربية ص 71 ـ 72.
(50) شرح ابن عقيل 1 ـ 17.
(51) شرح ابن عقيل 1 ـ 55 ـ 59، شرخ الأشموني 2 ـ 45.
(52) سورة المائدة، الآية: 54.
(53) سورة يونس، الآية: 42.
(54) سورة المؤمون، الآية: 1.
(55) سورة الكهف، الآية: 3.
(56) سورة طه، الآية: 63.
(57) سورة المطففين، الآية: 19.

قيل: إن النون في المثنى وجمع المذكر السالم والملحق بها عوض من حركة المفرد وتنوينه، ومعنى العوض أن يقع في الكلمة انتقاص فيتدارك بزيادة شيء ليس في أخواتها، كما انتقص من التثنية والجمع المذكر السالم بقطع الحركة والتنوين عنهما، فتدُورك بزيادة التنوين[58] وذكر الخضري أنها عوض من التنوين، ويدل على ذلك حذفها للإضافة، وعوض من الإعراب بالحركات، ويدل على ذلك ثبوتها مع الألف واللام ويجوز أن يدفع توهم الإفراد[59].

سادساً: تأتي الألف عوضاً وذلك في المواضع الآتية:

1 ـ **أن تكون عوضاً عن لام الاستغاثة**، حيث يُجرُّ المستغاث به بلام مفتوحة نحو «يا الله» وإنَّما فتحت هذه اللام للفرق بين المستغاث به، والمستغاث من أجله؛ ولأن المنادى واقع موقع المضمر، واللام تفتح مع المضمر نحو: لكَ، دلّهُ، وقد تحذف لام المستغاث به، ويؤتى بألف في آخره عوضاً عنهما نحو: «يازيدا يعمرو»، ولا يصح الجمع بينهما؛ لئلا يجمع بين العوض، والمعوض منه[60].

2 ـ **أن تكون الألف واللام عوضاً من فاء الكلمة** في نحو كلمة «الناس» فـ(ال) عوض من الفاء وهي الهمزة والأصل «أناس»، وقد حذفت الفاء وجعلت الألف واللام بدلاً منها؛ فقيل «الناسَ» وهو مذهب الجمهور، أن الألف واللام في «الناسَ» عوضاً من الهمزة في «أناس»[61].

3 ـ **أن تكون الألف عوضاً من الهاء في الوقف** نحو (حَيَّهل)، فيجوز أن يقال: (حَيَّهلهْ)، و(حيَّهلا)، و(حيّهلْ)، فالألف في (حيَّهلا) في الوقف عوض

(58) المحاجاة بالمسائل النحوية ص 116، شرح ابن عقيل 1 ـ 59.

(59) حاشيته على شرح ابن عقيل 1 ـ 45، ظاهرة التعويض 76، ظاهرة التعويض في اللغة العربية 75.

(60) شرح ابن عقيل 1 ـ 59، 3 ـ 280 ـ 281، أوضح المسالك 4 ـ 84.

(61) التوضيح على التصريح، 2 ـ 181، الأشباه والنظائر، 1 ـ 108، الخصائص 2 ـ 285، التعويض في اللغة العربية 102.

من هاء السكت؛ لأنها الأصل في الوقف، ويجوز أن تكون الألف في (حيَّهلا) بدلاً من التنوين في (حيّهلا)؛ لأن كل نون ساكنة زائدة متطرفة قبلها فتحة تقلب في الوقف ألفاً، وقيل: إن العرب لم يقفوا على شيء من كلامهم بالألف؛ لبيان الحركة إلاَّ في هذين الحرفين، لأنهم يقفون بالهاء في غيرهما[62].

سابعاً: عوض «ما» من «كان»، تعوَّض «ما» من كان المحذوفة بعد «أنْ» المصدرية الواقعة، وما بعدها في حيّزها مفعولاً له مثل قول الشاعر[63]:

أبـا خـراشــة أمَّـا أنــت ذا نــفــرٍ فـإن قـومـي لـم تـأكـلـهـم الـضَّـبُـعُ

أما ونحو: أن أتت بَراً، الأصل: أن كنت بَرًّا فاقترب، فحذفت «كان» فانفصل الضمير المتصل بها وهو التاء، ثم أتي بـ«ما» الزائدة عوضاً عن «كان» المحذوفة؛ فصار «أنْ ما أتت بَرًّا» ثم أدغمت النون في الميم، فصار «أمَّا أتت بَرًّا» فبقي اسم كان وهو الضمير البارز المنفصل، وخبرها وهو قوله ـ في البيت ـ «ذا نفرٍ» وأصل الكلام عند البصريين: فخرت عليَّ، لأن كنت ذا نفر، فحذفت لام التعليل، ومتعلقها، فصار الكلام: أنْ كنت ذا نفر، ثم حذفت «كان» لكثرة الاستعمال قصداً للتخفيف[64] وعوض من كان بما الزائدة، فالتقى حرفان متقاربان وهما نون «أنْ» المصدية، وميم «ما» الزائدة فأدغما فصار الكلام: أمَّا أنت ذا نفر، ومثله قول العرب: أمَّا أنت منطلقاً انطلقت، أصله: انطلقت لأنْ كنت منطلقاً.

ثامناً: التعويض بالتاء من الحرف الذي يقع فاءً للكلمة نحو: «صفة، عِدة، وزنة» لأن أصلها: «وَصْف، وَعْد، ووَزْن» ونحوها فلما حذفت الواو التي

(62) شرح المفصل 9 ـ 84، أوضح المسالك 4 ـ 344، الأشباه والنظائر 1 ـ 125.
(63) البيت من شواهد سيبويه 1 ـ 148، شرح ابن عقيل 1 ـ 297.
(64) الكتاب 1 ـ 455، وشرح ابن عقيل 1 ـ 298.

تقابل الفاء في الميزان عوِّض عنها التاء، فالتاء الخاصة التأنيث التي يوقف عليها بالهاء عوض من المحذوف الواو[65] حيث أضيفت إليها التاء في المصدر فصارت «صفة، عدة، وزنة. .» وكانت قبل هذا أيضاً «وصْف، ووعد، ووزن» نقلت كسرة الواو إلى الصاد والعين والزاي، ثم حذفت الواو الساكنة بعد نقل حركتها إلى العين بعدها. . . وعوّض منها التاء، ولم يكن التعويض في موضع الفاء المحذوفة، لأن تاء التأنيث لا تقع صدراً[66] حذفت الفاء في عدة وزنة محمول على حذفها في المضارع لوقوعها بين ياء وكسرة نحو يعد ويزن بحذف الفاء فيهما، والأصل يَوْعِدُ يوْزِنُ فحذفت الفاء لوقوعاها بين ياء وكسرة هذا في المضارع، وأما في المصدر فنحو: زنة وعِدة، وفي الأمر نحو: عِدْ وزِنْ، فالحذف فيهما بالحمل على المضارع. وذكر ابن جنّي[67] أنهم لما حذفوا الفاء بنوا الكلمة على وزن (فِعْلة) ثم عَوَّضوا منها الهاء، كما فعلوا في (زنادقة)، الهاء فيها عوض من الياء في (زناديق)، ولذلك لا يجتمعان، ومثله (فرزدق) قالوا: في تصغيرها: (فريزق) بحذف لامها، ويجوز التعويض عن المحذوف، فيقال: (فريزيق)، فتكون الياء عوضاً عن لامها ويصحّ (فريزد)، ومثلها كلمة (سفرجل) يقال فيها (سفيرج) و(سفيريج) و(سفاريج) بالتعويض، وتجمع جمع تكسير على سفارج وسفاريج، وقيل: إنها تصغّر وتكسّر على سفيرج، وسفاريج[68].

تاسعاً: تعوّض التاء من الحرف الذي يقع عيناً للكلمة نحو: إقامة واستقامة وهو المصدر الموازن لإفعال واستفعال مثل: إقوام، واستقوام؛ فأصلهما: إقوام، واستقوام، فنقلت حركة العين (وهي الفتحة على الواو) إلى

---

(65) المبدع في التصريف لابن حيان ص217، الواضح في الصرف، محمد خير الحلواني ص13، وأوضح المسالك 4 ـ 406، ضياء السالك 4 ـ 419.

(66) همع الهوامع 2 ـ 26. التعويض في اللغة العربية ص23.

(67) الخصائص 2 ـ 302، المنصف 1 ـ 199.

(68) أوضح المسالك، 4 ـ 326، شرح الأشموني 3 ـ 865، التعويض في النحو والصرف 92.

الفاء وقلبت الواو ألفاً لمجانسة الفتحة قبلها، فالتقى ألافان، فحذفت الثانية منهما ثم عوِّض منها تاء التأنيث، فصار إقامة، واستقامة وهو مذهب سيبويه، ويرى الأخفش أن المحذوف الأولى جرياً على القاعدة الصرفية، أنه إذا التقى ساكنان، والأول حرف علة فإنه يحذف، ولكل حجته. وقد تحذف هذه التاء كقولهم: أجاب: إجاباً، ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِقَامَ ٱلصَّلَوٰةِ﴾[69]. وكذلك من سورة النور[70]، 37.

عاشراً: تعوَّض التاء من الحرف الذي يقع لاماً للكلمة، كما جاء في: سنة، ومئة، وفئة، وأمثلهما مما وقعت فيها الهاء عوضاً من لام الكلمة؛ لأن لامات هذه، الكلمات. إمَّا واو، وإمَّا ياء[71]. وأصلها: سنو، مئي، فئي، . . . يقال في سنة: في حالة إلحاقها بجمع المذكر السالم في الإعراب: (سنونُ) فالتعويض إنما هو المفرد، لا في الملحق بالجمع، والواو ثابت الضمة في الرفع، وحذف التاء في مثل هذه الكلمات مسألة عامة في كل ما مفرده محذوف اللام[72]. فإذا جمع مثل (سنة) ردت إليها اللام نحو: «سنوات».

الحادي عشر: تكون التاء عوضاً من الإضافة، ويكون ذلك في المنادى لكلمتي «أب» و«أم» وفيهما لغات تصل إلى العشر[73] وذلك عند إضافتها إلى ياء المتكلم، ومن هذه اللغات: أن يعوّض من ياء المتكلِّم التاء، وتكون مفتوحة، أو مكسورة، وهو الأكثر، والفتح أقيس. ورُبَّما جمع بين التاء والألف، فقيل: «يا أبتا» و«يا أمتا» وفيها «يا أبتِ». والدليل على أن التاء في «يا أبتِ» و«يا أمتِ»

---

(69) سورة الأنبياء، الآية: 73.

(70) شرح ابن عقيل 4 ـ 236، أوضح المسالك 4 ـ 403، والتعويض في اللغة العربية ص24.

(71) السابق ص34، الخصائص لابن جني 2 ـ 296، الممتع في التصريف 1 ـ 385، شرح الأشموني 3 ـ 884، وأوضح المسالك 4 ـ 406.

(72) الممتع في التصريف 1 ـ 385، الأشباه والنظائر، 1 ـ 127. والتعويض ص24.

(73) شرح ابن عقيل 3 ـ 276، أوضح المسالك 4 ـ 38.

عوض من الياء أنّهما لا يكادان يجتمعان، وعلى أنّهما للتأنيث، أنه يجوز إبدالهما في الوقف هاء[74].

الثاني عشر: تعويض الاسم من الفعل. إن للعوض مجالات واسعة يصعب حصرها في هذا البحث المختصر، الأمر الذي جعلني أقتصر على ذكر بعض النماذج من التعويض، فهذا من الأمثلة التي يكون فيها الاسم عوضاً من الفعل الذي تم حذفه نحو: «أمَّا» عوض من الفعل، أو من الفعل وأداة الشرط بعد حذفهما من الجملة، لأنها مقدّرة بـ(مهما يكن)، ولذلك لا يصح أن يليها فعل؛ لأن فعل الشرط لا يليه إلا فعل إذا كان جواباً، وما بعد الفاء هو الجواب. «أمَّا» لا تدخل إلاّ على الاسم، لأنه عوض من الفعل، ولذلك لم تلِ الفعل؛ لأن الفعل يلي الفعل، وأصل «أمَّا زيدٌ فمنطلق» مهما يكن من شيء «فزيد منطلق». وجاء في قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ﴾ وهي نائبة عن أداة الشرط، وجملته؛ ولهذا تؤول «بمهما يكن من شيء»[75]، ولا يراد من القول «أمَّا كمهما يكن من شيء» أن «أمَّا» كمعنى مهما وشرطها؛ لأن «أمَّا» حرف. فكيف يصحُّ أن يكون بمعنى اسم وفعل؟ وإنما المراد أن موضعها صالح لمهما، وهي قائمة مقامها، لتضمُّنها معنى الشرط[76].

الثالث عشر: عوض حرف من الفعل، هذا النوع من ظاهرة التعويض تناوله العلماء كغيره من أنواع التعويض، فيما يتعلق بالاسم والفعل، معوَّضو الحرف من الأفعال، ويكثر ذلك في الحروف التي في أسلوب النداء، والاستثناء:

1 ـ النداء: نحو، ما جاء في قوله تعالى: ﴿ءَأَنتَ فَعَلْتَ هَٰذَا بِـَٔالِهَتِنَا

---

(74) شرح ابن عقيل 3 ـ 276، أوضح المسالك 4 ـ 38.

(75) شرح ابن عقيل 524، شرح الأشموني 3 ـ 605، وظاهرة التعويض في اللغة العربية ص129، الصاحبي في فقه اللغة ص144، ومغني اللبيب ص79.

(76) ضياء السالك 3 ـ 70.

﴿يَٰٓإِبۡرَٰهِيمُ﴾[77]، وقوله تعالى: ﴿يَٰنَارُ كُونِي بَرۡدٗا وَسَلَٰمًا عَلَىٰٓ إِبۡرَٰهِيمَ﴾[78]، وقد تحذف أداة النداء نحو: قوله تعالى: ﴿يُوسُفُ أَعۡرِضۡ عَنۡ هَٰذَاۚ﴾[79]، وقوله تعالى: ﴿أَنۡ أَدُّوٓاْ إِلَيَّ عِبَادَ ٱللَّهِۖ﴾[80]. فانتصاب المنادى لفظاً، ومحلاً عند سيبويه[81] على أنه مفعول به، وناصبه الفعل المقدَّر، فالأصل: ادعوا، إبراهيم ـ يوسف ـ وعباد الله. ومثله: يا محمد، أو أنادي، فحذف الفعل وعوض منه أداة النداء، وهذا الحذف يكون حذفاً لازماً لكثرة الاستعمال، ولدلالة حرف النداء عليه، وإفادته[82].

ب ـ **الاستثناء**: نحو قوله تعالى: ﴿فَشَرِبُواْ مِنۡهُ إِلَّا قَلِيلٗا مِّنۡهُمۡۚ﴾[83]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡحَقَّۚ﴾[84]. ونحو: شكر الأستاذ الطلبة إلاَّ طالباً. وللعلماء آراء في الناصب للمستثنى والرأي المعتمد هو ما قبل «إلاَّ» بواسطتها، وقد نسب ذلك إلى سيبويه[85]؛ لأن «إلاَّ» غير مختصة فلا تنصب. ولكن ابن مالك يرى أن «إلاَّ» نفسها هي الناصبة للمستثنى ولذلك تأتي عوضاً من الفعل. أي عوضاً من ذكر فعل الاستثناء في نصب المستثنى كما يتراءى حملاً على التعويض[86].

الرابع عشر: عوض حركة من حرف علة حذف كما هو معلوم أن الفعل المضارع المعتل الناقص يجزم وعلامة جزمه حذف حرف العلة وهو أحد ثلاثة

(77) سورة الأنبياء، الآية: 62.
(78) سورة الأنبياء، الآية: 69.
(79) سورة يوسف، الآية: 29.
(80) سورة الدخان، الآية: 18.
(81) شرح ابن عقيل، 3 ـ 257، شرح الأشموني، 2 ـ 446.
(82) شرح الأشموني 2 ـ 447، ضياء السالك 3 ـ 246، الأشباه والنظائر، 1 ـ 130، والأصول في النحو 1 ـ 332.
(83) سورة البقرة، الآية: 249.
(84) سورة النساء، الآية: 171.
(85) شرح ابن عقيل 2 ـ 211، شرح الأشموني، 1 ـ 227.
(86) ظاهرة التعويض في اللغة العربية ص153، شرح الأشموني، 1 ـ 228.

أحرف (واي)، وتبقى الحركة دالة على الحرف المحذوف، فجعلها العلماء عوضاً من حرف العلة المحذوف نحو قوله تعالى: ﴿لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ﴾[87]، في الدعاء وقوله تعالى: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ﴾[88]، وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَٰبِ ٱلْفِيلِ﴾[89]، ففي الآية الأولى عوض بالكسرة من الياء المحذوفة في (ليقضِي)، وفي الآية الثانية عوَض بالضمة من الواو المحذوفة في (ادعُ)، وفي الآية الثالثة عوض بالفتحة من الألف المحذوفة في (تَرَ)؛ لأن هذه الأفعال معتلة الآخر مجزومة. ينطبق هذا الجزم وحذف حرف العلة في الأفعال المعتلة عموماً وفي عين الكلمة ولامها. ومما عُدَّ من ذلك كون حركة الدال في (يدٍ) و(غدٍ) عوضاً من ذهاب لامهما[90].

الخامس عشر: عوض حركة من حركة وهذا النوع من ظاهرة التعويض يدخل في «نيابة حركة عن حركة» الأمر نفسه، ويوجد هذا النوع في باب الممنوع من الصرف وشائع كون الحركة عوضاً من الحركة، ومثله في جمع المؤنث السالم. فالأول نحو قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ﴾[91]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُم﴾[92]، والثاني نحو قوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾[93]. ففي الأول كانت الفتحة في «مصابيح» و«مريم» و«إسرائيل» عوضاً من الكسرة، علامة الجر، والكسرة في الثاني عوض من الفتحة علامة النصب[94] (الصلحات).

(87) سورة الزخرف، الآية: 77.
(88) سورة النحل، الآية: 125.
(89) سورة الفيل، الآية: 1.
(90) الأشباه والنظائر، 1 ـ 129.
(91) سورة الملك، الآية: 5.
(92) سورة الصف، الآية: 6.
(93) سورة العصر، الآية: 3.
(94) إعراب ثلاثين سورة، شرح ابن عقيل 4 ـ 33، أوضح المسالك 4 ـ 201، الأشباه والنظائر 1 ـ 129، الحجة في علل القراءات السبع 1 ـ 315، شرح التصريح على التوضيح 1 ـ 89، وظاهرة التعويض في اللغة العربية ص 112.

إنَّ ظاهرة التعويض ذات أهمّية لغوية نحوية دقيقة، إلاَّ أنَّها لم تأخذ نصيبها من الاهتمام، والبحث الكامل عدا بعض البحوث أو الدراسات المحدودة التي قام بها قليل من الباحثين اللغويين، تناولوا فيها هذه الظاهرة في إطار يكاد يكون نادراً[95] وربما كانت النظرة العامة إلى الإبدال على أنه هو التعويض نفسه، نظراً لوضع أحدهما موضع الآخر، وفي ظل عدم الاهتمام، أو تناسي هذه الظاهرة اللغوية يكون حافزاً مهماً للبحث فيها، وتناول جوانبها حتى لو كان ذلك على مراحل متتابعة؛ لبيان مسائلها وتطبيقها تحظى بالعناية البحثية؛ للفائدة من جهة، ومن جهة أخرى. ليتضح الفرق بين الإبدال ـ وظاهرة التعويض. وقد تناول هذا الفرق علماء قدامى منهم سيبويه ـ رحمه الله ـ في (باب اطراد الإبدال في الفارسية): «يبدلون من الحرف الذي بين الكاف والجيم؛ لقربها منها ولم يكن من إبدالها بدٌّ؛ لأنها ليست من حروفهم» وذلك نحو: الجُريز، والآجر، والجورب وربما أبدلوا القاف؛ لأنها قريبة أيضاً. قال بعضهم: قُريز، وقالوا: طُرْبق، وقُربق. ويُبدلون مكان آخر الحرف الذي لا يلبث في كلامهم. . .[96]. فالإبدال في مثل هذا النص المقتبس عند سيبويه، هو وضع حرف مكان حرف، وجاء في موضع آخر من الكتاب في (باب ما يكون في اللفظ من الأغراض)، (اعلم أنهم مما يحذفون الكلم، وإن كان أصله في الكلام غير ذلك). ويحذفون، ويعوِّضون؛ حتى يصير ساقطاً. فممَّا حُذف وأصله في الكلام غير ذلك: فرازين، فحذفوا الياء، وعوَّضوا الهاء. في قولهم: فرازنة، وزنادقة. وقولهم: أسْطاع ـ يُسطيع، وإنما هو: أطاع يُطيع زادوا السين عوضاً من ذهاب حركة العين من (أفعل). فأطاع من باب «أطوع» أي أفعل. ومن الحقائق المسلمة أن ظاهرة الإبدال بصفة عامة لا تحدث إلاَّ على أساس

---

(95) الخصائص لابن جني، والأشباه والنظائر للسيوطي.

(96) الكتاب 4 ـ 305، مجموعة الشافية ص274، همع الهوامع 2 ـ 60، الأشباه النظائر، 1 ـ 122 ـ 125.

التقارب بين الأصوات المتبادلة، وأن الغاية منه تحقيق نوع من الاقتصاد في عمليات النطق[97] مع الميل فيه التخفيف. ومن خلال ما تقدَّم في هذا البحث المتواضع، لموضوع مترامي الأطراف، لعل القارئ الكريم يجد أن ظاهرة التعويض في اللغة العربية ظاهرة مهمة مثلها مثل ظاهرة التغليب، وظاهرة النحت، لا يستغني عنهما المتخصص في اللغة العربية وآدابها وكذلك دارسها، وعلى الرغم من أن كثيراً من هؤلاء لا يرون فرقاً بين الإبدال والتعويض، فإن الفرق واضح بينهما في مسائل علم الصرف؛ فمعنى العوض: أن يقع في الكلمة انتقاص من التثنية، والجمع السالم بنوعيه بقطع الحركة والتنوين عنهما فتُدرك ذلك بزيادة التنوين. والفرق بين العوض والبدل: أن البدل يقع حيث يقع المبدل منه، والعوض لا يُراعى فيه ذلك. دليل هذا في كلمة «اللَّهُمَّ» فإن العوض في آخر الاسم، والمعوض منه في أوَّله. فالبدل أن تُقيم حرفاً مقام حرف، إمَّا ضرورة، وإمَّا صنعة، واستحساناً، ورُبَّما فَرَّقُوا بين البدل والعوض، فقالوا: البدل أشبه بالمبدل منه من العوض بالمعوض[98].

وأكتفي بهذا القدر من الكتابة عن موضوع ظاهرة التعويض في العربية، وهو موضوع طويل يحتاج إلى المزيد من البحث والدراسة، ولا يمكن استيعابه في مثل هذه الدراسة المختصرة.

---

(97) المنهج الصوتي للبنية العربية ص168، عبد الصبور شاهين، ظاهرة التعويض في اللغة العربية ص14.

(98) شرح المفصل 10 ـ 7، مجالس ثعلب ص169، حاشية الصبَّان على شرح الأشموني 4 ـ 279.

ثبت المصادر والمراجع

1 ـ الأشباه والنظائر في النحو للسيوطي. تحقيق طه عبد الرؤوف سعد ـ مكتبة الكليات الأزهرية عام 1975م.

2 ـ إعراب ثلاثين سورة لابن خالويه، مطبعة دار الكتاب المصرية 1941.

3 ـ الإنصاف في مسائل الخلاف لابن الأنباري ـ مطبعة السعادة بمصر 1961.

4 ـ أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك. تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. ط5 ـ مطبعة السعادة مصر 1967.

5 ـ البحر المحيط لأبي حيان النحوي ـ مطابع مصر الحديثة ـ الرياض.

6 ـ التأويل النحوي في القرآن.

7 ـ التبيان في تفسير القرآن، أبو جعفر الطوسي ـ تحقيق أحمد حبيب، مكتبة الأمين النجف.

8 ـ تفسير التحرير والتنوير ـ محمد الطاهر بن عاشور ـ الدار التونسية للنشر تونس.

9 ـ حاشية الخضري على شرح ابن عقيل ـ دار إحياء الكتب العربية القاهرة. مكتبة عيسى الحلبي وشركاه.

10 ـ حاشية الصبَّان على شرح الأشموني.

11 ـ خزانة الأدب للبغدادي. ط1 المطبعة الأخيرية بولاق 1299هـ.

12 ـ الخصائص لابن جني ـ تحقيق محمد علي النجار ـ بيروت ط2.

13 ـ شرح الأشموني على ألفية ابن مالك ط1955، بيروت، لبنان.

14 ـ شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك ـ تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ـ دار التراث القاهرة.

15 ـ شرح التصريح على التوضيح ـ ابن هشام الأنصاري ـ تأليف محمد محي الدين عبد الحميد.

16 ـ شرح قطر الندى لابن هشام الأنصاري ـ محمد محي الدين عبد الحميد.

17 ـ شرح المفصل لابن يعيش ـ بيروت.

18 ـ الصاحبي في فقه اللغة العربية في كلامها ـ لابن فارس ـ مؤسسة بدران للطباعة والنشر بيروت 1964م.

19 ـ الصحاح ـ اسماعيل بن حماد الجوهري ـ دار العلم للملايين بيروت ط4، 1984.

20 ـ **ضرائر الشعر** ـ ابن عصفور ـ تحقيق السيد إبراهيم محمد ـ دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع ط1980م.

21 ـ **ضياء السالك إلى أوضح المسالك** ـ توضيح ابن هشام، محمد النجار ـ مؤسسة الرسالة 2001.

22 ـ **ظاهرة التعويض في اللغة العربية** ـ عبد الفتاح أحمد الحموز ـ دار عمار، جامعة مؤتة.

23 ـ **ظاهرة التعويض في النحو والصرف** ـ أبو السعود حسنين الشاذلي.

24 ـ **القاموس المحيط** ـ الفيروزابادي، مؤسسة الحلبي للنشر والتوزيع.

25 ـ **الكتاب لسيبويه** ـ تحقيق عبد السلام هارون ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب.

26 ـ **كتاب البديع في التصريف** لابن حيان.

27 ـ **لسان العرب** لابن منظور، القاهرة.

28 ـ **المبدع في التصريف** ـ لابن حيان الأندلسي ـ الكويت 1982.

29 ـ **مجالس ثعلب** ـ ثعلب شرح وتحقيق عبد السلام هارون ـ دار المعارف مصر.

30 ـ **مجموعة الشافية من علمي الصرف والخط** ـ شرح الجار بردي ـ 1310 تركيا.

31 ـ **المحاجاة بالمسائل النحوية** ـ أبو القاسم الزمخشري ـ تحقيق د. بهيجة باقر الحسيني مطبعة أسد بغداد.

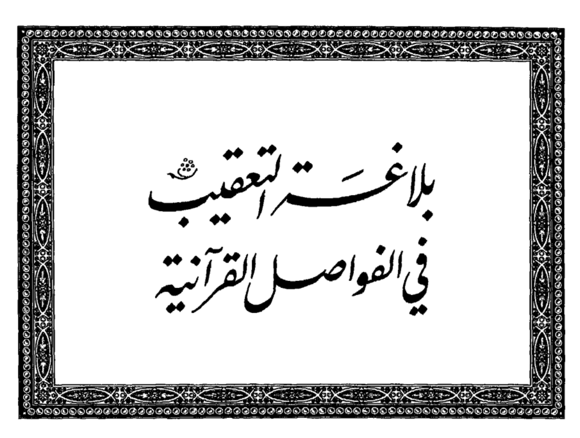
32 ـ **مغني اللبيب** ـ لابن هشام الأنصاري ـ تحقيق مازن مبارك ومحمد علي، بيروت ط5، 1979.

33 ـ **الممتع في التصريف** ـ لابن عصفور ـ حلب 1970.

34 ـ **المنجد في اللغة الأعلام**، دار الشروق، بيروت 1986.

35 ـ **همع الهوامع** ـ للسيوطي ـ تحقيق عبد العالم سالم مكرم، الكويت.

36 ـ **الواضح في الصرف** ـ محمد خير الحلواني ـ ط4، بيروت 1987.



د. حسن مسعود الطوير
جامعة الجبل الغربي - غريان

يعد الإعجاز البياني أهم وجوه الإعجاز القرآني وأبرزها، وهو يعني أن القرآن قد بلغ الذروة في الفصاحة والبلاغة، ودقة النظم وجمال التركيب، وكما أن القرآن معجز بحسب فصاحة ألفاظه، فهو معجز أيضاً بشرف معانيه، التي جاءت مطابقة لمقتضيات أحوال النفس البشرية في جميع مراحلها العمرية، وأزمنتها المتعاقبة، وأمكنتها المختلفة، وجاءت ألفاظه منسجمة مع تلك المعاني، مؤدية لها في صور ناطقة بالحياة والإيحاء.

ومن أبرز مظاهر الإعجاز البياني ذلك التعقيب بالإجمال لمعنى الآية، أو التعليل لها أو إظهار غرضها، والذي أطلق عليه علماء البلاغة الفواصل القرآنية، وباستقراء آيات القرآن الكريم يتبين أن لفظ الفاصلة أو الفواصل لم يرد في كتاب

الله، وإنما رودت مشتقاته في قوله تعالى: ﴿بِكِتَٰبٍ فَصَّلْنَٰهُ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿ءَايَٰتٍ مُّفَصَّلَٰتٍ﴾[2].

وهذه ايحاءات تشير إلى الفاصلة، فلم يعدم العلماء أن يجدوا في القرآن الكريم مستنداً لهذا المصطلح.

ويفسر ابن منظور قوله تعالى: ﴿بِكِتَٰبٍ فَصَّلْنَٰهُ﴾ بقوله: «له معنيان أحدهما تفصيل آياته بالفواصل، والآخر بيناه، وقوله تعالى: ﴿ءَايَٰتٍ مُّفَصَّلَٰتٍ﴾ أي بين كل آيتين فصل، تمضي هذه وتأتي هذه، وبين كل آيتين مهلة»[3].

فقد جعل ابن منظور أواخر الآيات في كتاب الله فواصل، واحدتها فاصلة.

وقد نسب السيوطي إلى الجاحظ قوله: «سمى الله تعالى كتابه اسماً مخالفاً لما سمى العرب كلامهم على الجملة والتفصيل، سمى جملته قرآنا كما سموا ديواناً، وبعضه سورة كقصيدة، وبعضه آية كالبيت، وآخرها فاصلة كالقافية»[4].

ولا غرابة في نسبة هذا القول للجاحظ، لأنه سبق بكتابه، نظم القرآن الذي ضاع فلا يوجد بين أيدي الباحثين اليوم. ذهب بعض العلماء إلى أن «الفاصلة تقع عند الاستراحة بالخطاب، لتحسين الكلام بها، وهي الطريقة التي يباين القرآن بها سائر الكلام، وتسمى فواصل، لأنه ينفصل عندها الكلامان»[5].

إن الفاصلة علامة تميز القرآن، وتنأى به عن الشعر والنثر، يقول الخفاجي: «وأظن الذي دعاهم إلى تسمية كل ما في القرآن فواصل، ولم يسموا

---

(1) سورة الأعراف، الآية: 52.

(2) سورة الأعراف، الآية: 133.

(3) لسان العرب ـ دار صادر ـ بيروت ـ 11/ 534.

(4) الإتقان في علوم القرآن ـ مكتبة ومطبعة المشهد الحسنيني ـ القاهرة ـ ط أول (1387/ 1967) ـ 3/ 294.

(5) المصدر نفسه: 3/ 290.

ما تماثلت حروفه سجعاً، رغبتهم في تنزيه القرآن عن الوصف اللاحق بغيره من الكلام المروي عن الكهنة وغيرهم»[6].

وقد عرف الرماني الفواصل بقوله: «هي حروف متشاكلة في المقاطع، يقع بها إفهام المعاني»[7].

وقد زعم زغلول سلام أن الرماني ت 386هـ هو أول من سمى نهايات الآيات فواصل[8].

وهذا كلام لا يستقيم لأن هذه التسمية سبقت عصر الرماني بكثير.

وقد أورد أحد العلماء المحدثين المصطلحات التي وضعها علماء البلاغة ألقاباً لتوافق التناسب المعنوي في خواتم الآيات، وأكد أن هذه التعريفات أدت إلى الإكثار من الأبواب البديعية من جهة، وإلى الضمور في الكشف عن أسرار البلاغة في التذييلات القرآنية، فهو يرى «أنه للتخلص من هذه المساوي، والتخفيف من تلك التعددية السلبية في المصطلحات يفضل استعمال مصطلح واحد لهذا الفن البديعي وهو:

«التعقيب» ويعني الجزء أو المقطع الذي يأتي في ختام الآية القرآنية متضمناً معنى مناسباً لمعناها»[9].

إن الفاصلة القرآنية ترد وهي تحمل شحنتين في آن واحد، شحنة من الواقع الموسيقي، وشحنة من المعنى المتمم للآية[10].

---

(6) معترك الأقران ـ جلال الدين السيوطي ـ دار الكتب العلمية بيروت ـ ط أولى (1408/ 1988) ـ 1/ 26.

(7) النكت في إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ـ دار المعارف ـ مصر، ط ثانية ـ 1969 ـ ص89.

(8) انظر «أثر القرآن في تطور النقد العربي» ـ دار المعارف ـ مصر ط ثانية ـ 1961 ف ـ ص242.

(9) التناسب البياني في القرآن ـ أحمد أبو زيد ـ ص96.

(10) التعبير في القرآن ـ بكري شيخ أمين ـ دار الشروق ـ بيروت ـ ط رابعة ـ (1400/ 1980) ـ ص203.

وإن شحنة المعنى تتجلى بارزة عند إمعان النظر في الآية وما حملت من فكر، والخاتمة دائماً منسجمة كل الانسجام وتلك المعاني، ومن أمثلة ذلك قوله تعالى ﴿لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِن فَآءُو فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (226) وَإِنْ عَزَمُوا۟ ٱلطَّلَـٰقَ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[11] فختام الآية الأولى تعليل لرفع الحرج عن العازم على إرجاع امرأته، وختام الآية الثانية إعلام بأن الله مطلع على نية المطلق، وسامع لما يلفظ به، وفيه تحذير من الإضرار والظلم. ولما كان التذييل نوعاً من الإطناب الذي يقع به تقرير المعنى، فإن الإحساس بالتناسب بين الآية وما توحي به قد ظهر مبكراً، أخرج ابن أبي حاتم عن طريق الشعبي عن زيد بن ثابت أنه كان يكتب ما يملي عليه الرسول ﷺ، فأملى عليه قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن سُلَـٰلَةٍ مِّن طِينٍ (12) ثُمَّ جَعَلْنَـٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ (13) ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَـٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَـٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَـٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ﴾[12].

وهنا نهض صحابي آخر هو معاذ بن جبل فقال: «فتبارك الله أحسن الخالقين» فضحك الرسول ﷺ، فقال له معاذ: مم ضحكت يا رسول الله؟

قال: «بها ختمت»[13].

إن العربي بفصاحته وذوقه وحسه المرهف يدرك مكانة الفاصلة وموقعها وما تتركب منه، بل وما ينبغي أن تكون عليه، ومن أمثلة ذلك أن أعرابياً استمع إلى رجل وهو يقرأ قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَـٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[14]، فختمها القارئ بقوله الله غفور رحيم، فقال الأعرابي: ما هذا كلام فصيح إنه يقطع الأيدي نكالاً، فراجع القارئ نفسه،

---

(11) سورة البقرة، الآيتان: 226 و227.

(12) سورة المؤمنون، الآيتان: 12 ـ 14.

(13) الجامع لأحكام القرآن ـ القرطبي ـ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ 12/110.

(14) سورة المائدة، الآية: 38.

وأدرك خطأه، عندها قال الأعرابي: بخ بخ عز فحكم فقطع»[15]. وكذا عند قوله تعالى: ﴿فَإِن زَلَلْتُم مِّنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْكُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[16]، فقد روي أن أعرابياً سمع قارئاً يقرأ هذه الآية ويختتمها بقوله: والله غفور رحيم، فقال: «إن كان هذا كلام الله فلا، إن الحكيم لا يذكر الغفران عند الزلل: لأنه إغراء عليه» وعاد القارئ فوجد نفسه على خطأ، فالآية انتهت بقوله تعالى: ﴿فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[17].

فالأعرابي في القصتين كان أمياً جاهلاً بالقرآن، ولكنه عربي صافٍ يدرك اللغة بالسليقة، وما يجب أن تكون عليه أساليبها.

وقد أشار عبد الكريم الخطيب إلى أنه «من الفاصلة ما جاء وكأنه تعقيب على الآية، أو تلخيص لمضمونها، وقد تصرف القرآن في هذا تصرفاً عجيباً، فجاء بالفواصل بعد الآيات كأنها رجع الصدى أو إجابة الداعي إذا دعا»[18].

ومن أمثلة ذلك قوله تعالى في سورة الأحزاب: ﴿وَرَدَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِغَيْظِهِمْ لَمْ يَنَالُوا۟ خَيْرًا ۚ وَكَفَى ٱللَّهُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱلْقِتَالَ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ قَوِيًّا عَزِيزًا﴾[19].

فإن الكلام لو اقتصر على صدر الآية دون خاتمتها، لأوهم ذلك بعض الضعفاء موافقة الكفار في اعتقادهم أن الريح التي حدثت كانت سبب رجوعهم فلم يبلغوا ما أرادوا، وأن ذلك أمر اتفاقي، فأخبر سبحانه في فاصلة الآية عن نفسه بالقوة والعزة ليعلم المؤمنين ويزيدهم يقيناً وإيماناً على أنه الغالب الممتنع، وأن حزبه كذلك[20].

---

(15) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ـ ابن عطية المحاربي ـ تحق: المجلس العلمي بفارس، المحمدية ـ المغرب ـ ط ثانية (1403/ 1982) ـ 5/ 99.

(16) سورة البقرة، الآية: 209.

(17) الإتقان 3/ 303، ينظر: التعبير الفني في القرآن ـ ص205.

(18) إعجاز القرآن ـ دار المعرفة ـ بيروت ـ ط ثانية (1395/ 1975) ـ 2/ 221.

(19) سورة الأحزاب: الآية: 25.

(20) البرهان في علوم القرآن ـ الزركشي ـ تحق: محمد أبو الفضل إبراهيم ـ المكتبة العصرية ـ صيدا بيروت ـ (1391/ 1972) 1/ 78.

وهكذا إذا نظرت إلى عجز كل آية مع صدرها وجدت أن ذلك العجز مطلب لذلك الصدر، ففي قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾[21].

فإنه سبحانه لما قدم نفي إدراك الأبصار عطف على ذلك قوله: ﴿وَهُوَ ٱللَّطِيفُ﴾ خطاباً للسامع بما يفهم، إذ العادة أن كل لطيف لا تدركه الأبصار، ثم عطف عليه قوله: ﴿ٱلْخَبِيرُ﴾ مخصصاً لذاته سبحانه بصفة الكمال: لأنه ليس كل من أدرك شيئاً كان خبيراً بذلك الشيء[22].

ويبرز الشيخ محمد الطاهر بن عاشور الأسرار البلاغية في هذا التذييل بقوله: «فتتنزل من الجملة التي قبلها منزلة التذييل أو منزلة الاستدلال على الجزئية بالكلية، فيزيدا لوصف قبله تمكناً»[23].

ويمكن القول إن هذا التعقيب جاء للاحتراس دفعاً لتوهم أن من لا تدركه الأبصار لا يعلم أحواله من لا يدركونه.

إن المتدبر للفواصل القرآنية يلاحظ أن الفاصلة جاءت متمكنة في مكانها، مستقرة في قرارها، مطمئنة في موضعها متعلقاً معناها بمعنى الآية قبلها بحيث لو حذفت لاختل المعنى واضطرب الفهم.

وعن أمثلة ذلك قوله تعالى على لسان موسى عليه السلام بعد أن خر صاعقاً ثم أفاق ﴿تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[24].

ينبه ابن البقال على هذا التعقيب فيفيد «بأن الرؤية وإن كانت جائزة عقلا، فقد تكون ممنوعة شرعاً، إما باعتبار بعض الأزمان، أو في حق بعض

---

(21) سورة الأنعام، الآية 103.

(22) المصدر نفسه 1/ 78، 79.

(23) التحرير والتنوير ـ الدار التونسية للنشر، الدار الجماهيرية للنشر ـ تونس ـ طرابلس ـ 7/ 417.

(24) سورة الأعراف، الآية: 143.

الأشخاص، فلما سأل موسى الرؤية بناء على جوازها عقلاً، ومنعه منها في الحال، وكان ما كان من صعقته وإفاقته، علم سمعاً أنها لا تقع في الدنيا، ولم يكن ذلك عنده فقال: سبحانك تبت إليك من إقدامي على سؤال ما لم تقرني عليه، وأنا أول المؤمنين»[25].

ويبدو التناقض واضحاً بين ابن عطية والزمخشري في تفسير هذا التذييل، تبعاً للمذهب العقدي الذي يسلكه كل منهما، فبينما يرى ابن عطيه أن الذي يتحرز منه أهل السنة أن تكون توبة من سؤال المحال كما زعمت المعتزلة، والمحتمل عنده أنه لفظ قاله موسى لشدة هول ما اطلع، ولم يعن به التوبة من شيء معين، ولكنه لفظ يصلح لذلك المقام[26].

ويبرز الزمخشري نزعته الاعتزالية حينما أنحى باللائمة على أهل السنة والجماعة لاتخاذهم هذه العظيمة مذهباً، ويرى أن قوله: «وأنا أول المؤمنين» بأنك لست بمرئي ولا مدرك بشيء من الحواس[27].

وكان الطبري قد سبقهما إلى تأويل هذا التعقيب حيث نقل عن أبي العالية أنه «كان قبله مؤمنون، ولكن يقول: أنا أول من آمن بأنه لا يراك أحد من خلقك إلى يوم القيامة»[28].

وأولى الآراء بالقبول أن قوله «تبت إليك» معناه من أن أسالك الرؤية في الدنيا وأنت لا تبيحها، وأن قوله «أول المؤمنين» لفظ عام يقصد به الإيمان المطلق المنزه لله تعالى، ويدخل فيه الإيمان بأنه لا يرى في الدنيا. وقد ترد الفاصلة القرآنية متضمنة لمقصد الآية السابقة لها، ويحتاج منها إلى تأمل وتدبر،

---

(25) مخطوط ابن البقال ـ مكتبة الشيخ مصطفى المغربي ـ الرباط ص22 ـ 23، وانظر: المعيار المعرب: أحمد بن يحيى الونشريسي ـ دار الغرب الإسلامي ـ بيروت (1401/ 1981) ـ 2/ 280.

(26) المحرر الوجيز ـ 17/ 157 بتصرف.

(27) الكشاف ـ مطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ القاهرة ـ 2/ 115 بتصرف.

(28) جامع البيان في تفسير القرآن ـ دار الجيل ـ بيروت ـ المجلد السادس ـ 9/ 38.

ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[29].

يجيب ابن جزي عن سؤال مفاده هلا قال لعلكم تعبدون مناسبة لقوله اعبدوا؟

والجواب أن التقوى غاية العبادة وكمالها، فكان قوله: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ «أبلغ وأوقع في النفس»[30].

وعن أمثلة ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمْرَٰنَ عَلَى ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾[31].

يقول السيوطي في أسرار هذه الفاصلة «فإن اصطفى يدل على الفاصلة» العالمين «لا باللفظ، لأن العالمين غير لفظ اصطفى، ولكن بالمعنى، لأنه يعلم أن من لوزام اصطفاء شيء أن يكون مختاراً على جنسه، وجنس هؤلاء المصطفى» العالمين[32].

ومنه قوله تعالى: ﴿وَءَايَةٌ لَّهُمُ ٱلَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ ٱلنَّهَارَ فَإِذَا هُم مُّظْلِمُونَ﴾[33].

قال ابن أبي الأصبع «فإن من كان حافظاً لهذه السورة، متفطناً إلى مقاطع آيها النون المردفة، وسمع في صدر الآية انسلاخ النهار من الليل علم أن الفاصلة (مظلمون)، لأن من انسلخ النهار عن ليله أظلم»[34].

ومن الأسرار البديعة في التعقيبات القرآنية اختلاف الفاصلتين في موضوعين متباعدين، مع أن المتحدث عنه واحد، ولا شك أن ذلك إنما هو لنكتة لطيفة حاول بعض المفسرين والمهتمون بعلوم القرآن إبرازها، من ذلك

---

(29) سورة البقرة، الآية: 21.

(30) التسهيل لعلوم التنزيل ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ (1403/ 1983) ص18.

(31) سورة آل عمران، الآية: 33.

(32) معترك الأقران ـ 3911.

(33) سورة يس، الآية: 37.

(34) الإتقان ـ 3/ 310.

عند قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱفْتَرَىٰٓ إِثْمًا عَظِيمًا﴾[35].

وقوله أيضاً: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا﴾[36].

يبرز ابن الزبير الغرناطي السر في اختلاف الفاصلتين مع وحدة المتحدث عنه في الآيتين فيقول: «لما وقع قبل الآية الأولى أهل الكتاب، وذكر اعتدائهم وتحريفهم بقوله: ﴿يَشْتَرُونَ ٱلضَّلَٰلَةَ وَيُرِيدُونَ أَن تَضِلُّوا۟ ٱلسَّبِيلَ﴾ [37]، ثم قال بعد هذا ﴿مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ﴾[38]، وهذا إفصاح بكذبهم وافترائهم، ثم أتبع ما ذكر بقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ﴾ ناسب ما تقدم من أوصاف الشرك الافتراء الذي هو أخص صفات من كذب من أهل الكتاب، فناسب ختام الآية بقوله: ﴿فَقَدِ ٱفْتَرَىٰٓ إِثْمًا عَظِيمًا﴾، ولما لم يتقدم مثل ذلك في الآية الأخرى، بل تقدم قبلها ذكر المنافقين أيام نبينا محمد ﷺ فناسب ختامها ما بنى عليه سبحانه من قوله: ﴿وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا﴾[39]. ومن أمثلة هذا النوع في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿وَإِن تَعُدُّوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ ۗ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾[40].

وقوله: ﴿وَإِن تَعُدُّوا۟ نِعْمَةَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[41].

فاختلفت الفاصلتان مع أن المتحدث عنه في الآيتين واحد، وقد نقل

---

(35) سورة النساء، الآية: 48.
(36) سورة النساء، الآية: 116.
(37) سورة النساء، الآية: 44.
(38) سورة النساء، الآية : 46.
(39) ملاك التأويل: تحق: سعيد الفلاح ـ دار الغرب الإسلامي ـ بيروت ـ ط أولى ـ (1403/ 1983) ـ 1/ 347.
(40) سورة إبراهيم، الآية: 34.
(41) سورة النحل، الآية: 18.

السيوطي عن ابن المنير قوله: «كأنه يقول إذا حصلت النعم الكثيرة، فأنت آخذها، وأنا معطيها، فحصل لك عند أخذها وصفان: كونك ظلوماً وكونك كفاراً يعني لعدم وفائك بشكرها.

ولي عند إعطائها وصفان: إني غفور رحيم، أقابل ظلمك بغفراني، وكفرك برحمتي، فلا أقابل تقصيرك إلا بالتوقير، ولا أجازي جفاك إلا بالوفاء[42].

وكلام ابن المنير على الرغم من دقة معانيه وحبك أسلوبه فإنه فيه نظر، لأن الآيتين السابقتين ليستا في موضع واحد حتى يربط بينهما هذا الرباط المعنوي المتين ولكن يمكن الاعتماد على أن القرآن يفسر بعضه بعضاً.

وحيث إن ابن الزبير الغرناطي قد أبدى اهتماماً بعلم متشابه اللفظ من أي التنزيل، وخصص له سفراً من مجلدين سماه «ملاك التأويل» فإنه قد أجاد في تخريج هذه الاختلاف في الفاصلتين حيث قال: «إن آية إبراهيم تقدمها قوله: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ بَدَّلُواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ كُفْرًا وَأَحَلُّواْ قَوْمَهُمْ دَارَ ٱلْبَوَارِ﴾[43]، وقوله: ﴿وَجَعَلُواْ لِلَّهِ أَندَادًا لِّيُضِلُّواْ عَن سَبِيلِهِۦ﴾[44] ثم ذكر إنعامه على عباده، فناسب ما ذكر من توالي نعمه ودرور إحسانه، ومقابلة ذلك من العبيد بالتبديل، وجعل الأنداد وصف الإنسان بأنه ظلوم كفار»[45].

«أما آية النحل فلم يتقدمها غير ما نبه سبحانه عباده المؤمنين من متوالي آلائه وإحسانه وما ابتدأهم به من نعمة من لدن خلق الإنسان من نطفة، ثم توالت آيات الامتحان والإحسان، فذكر تعالى بضعاً وعشرين من أمهات النعم، فناسب هذا ختام قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[46].

---

(42) الإتقان ـ 3/ 306.
(43) سورة إبراهيم، الآية: 28.
(44) سورة إبراهيم، الآية: 30.
(45) ملاك التأويل ـ 2/ 719.
(46) المصدر نفسه ـ 2/ 720.

ولا شك أن مراعاة الوحدة المعنوية بين آيات القرآن الكريم هو مظهر من مظاهر الإعجاز البياني لا ينتبه إليه كثير من المفسرين إلا من أوتي فسحة في النظر وملكة التأمل والتدبر.

ومن لطيف هذا النوع أن تتنوع الفواصل مع اتحاد التحدث عنه، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾[47].

وقوله: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾[48].

وقوله: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾[49].

والسر في هذا التنوع يعود لمعنى كل آية، فالأولى نزلت في أحكام المسلمين، والثانية في اليهود، والثالثة في النصارى، والمعنى من لم يحكم بما أنزل الله إنكاراً فهو كافر، ومن لم يحكم بالحق مع اعتقاده وحكم بضده فهو ظالم، ومن لم يحكم بالحق جهلاً وحكم بضده فهو فاسق[50].

وقد أورد بعض العلماء رأياً آخر مفاده أن كل هذه الفواصل بمعنى واحد وهو الكفر، عبر عنه بألفاظ مختلفة لزيادة الفائدة واجتناب التكرار.

وهذا كلام لا يستقيم، لأنه لا يرد لفظ في القرآن إلا وله معنى مستقل يحدده السياق.

وقد فصل الزمخشري القول في هذه الفواصل، فنقل عن ابن عباس أن «من جحد حكم الله فهو كافر، ومن لم يحكم به وهو مقر فهو ظالم فاسق، ونقل عن الشعبي أن الأولى في أهل الإسلام، والظالمون في اليهود، والفاسقون في النصارى[51].

---

(47) سورة المائدة، الآية: 44.
(48) سورة المائدة، الآية: 45.
(49) سورة المائدة، الآية: 47.
(50) ينظر تفصيل ذلك في الإتقان: 3/ 307/ ، البرهان 1/ 87.
(51) الكشاف ـ 1/ 616.

وأنا أرى أن هذه الصفات وردت في كل فئة بما يغلب عليها، ولا يعني تجرده من الأخرى فالكافرون ظالمون وفاسقون، وصفة الجحود أظهر، والظالمون كافرون وفاسقون وصفة الجور أظهر، وكذلك الفاسقون.

وقد تتنوع الفاصلة مع اختلاف المتحدث عنه لنكتة لطيفة، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلنُّجُومَ لِتَهْتَدُوا۟ بِهَا فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۗ قَدْ فَصَّلْنَا ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾[52] وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ ۗ قَدْ فَصَّلْنَا ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ﴾[53]

يبرز ابن عطية السر في ختم كل من الآيتين بعبارة تختلف عن سابقتها، فيقول معللاً ذلك «نما وقع التفسير في الآية بـ ﴿يَعْلَمُونَ﴾ مع كثرة النجوم، وبـ ﴿يَفْقَهُونَ﴾ مع إنشاء بني آدم، لأنه الفقه أخص من مطلق العمل إذ هو شدة الفهم والفطنة»[54].

ووضح الزمخشري سر هذا الاختلاف بقوله: كان إنشاء الإنس من نفس واحدة، وتصريفهم بين أحوال مختلفة ألطف وأدق صنعة وتدبيراً، فذكر الفقه الذي هو استعمال فطنة وتدقيق نظر مطابقاً له»[55].

فالمفسران المتعاصران متفقان فيما ذهبا إليه وإن اختلف الأسلوب، ولعل ذلك مرده إلى توارد الخواطر.

وشبيه بالآيتين السابقتين قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَآ ۖ إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ﴾[56]، وقال في موضع آحر في السورة نفسها ﴿قَالَ رَبُّ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَآ ۖ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ﴾[57].

---

(52) سورة الأنعام، الآية: 97.
(53) سورة الأنعام، الآية: 98.
(54) المحرر الوجيز: 6/ 117.
(55) الكشاف: 2/ 39.
(56) سورة الشعراء، الآية: 24.
(57) سورة الشعراء، الآية: 28.

فإن قيل: كيف قال أولاً: إن كنتم موقنين، ثم قال آخراً ﴿إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ﴾؟

يجيب ابن جزي عن هذا التساؤل «أنه لاين طعماً في إيمانهم، فلما رأى منهم العناد والمغالطة وبخهم بقوله: ﴿إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ﴾، وجعل ذلك في مقابلة قول فرعون «إن رسولكم الذي أرسل إليكم لمجنون»[58].

ويبدو أن بن جزي قد نقل المعنى عن الزمخشري الذي يطرح السؤال نفسه، ثم يجيب عنه بقوله: «لاين أولاً فلما رأى منهم شدة الشكيمة في العناد، وقلة الإصغاء إلى عرض الحجج خاشن وعارض إن رسولكم لمجنون بقوله: ﴿إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ﴾[59] ومن ذلك قوله تعالى وهو يسرد آلائه ونعمائه على عباده حيث يقول: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِن جَعَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمُ ٱلَّيْلَ سَرْمَدًا إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ مَنْ إِلَـٰهٌ غَيْرُ ٱللَّهِ يَأْتِيكُم بِضِيَآءٍ ۖ أَفَلَا تَسْمَعُونَ﴾[60] وقوله: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِن جَعَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمُ ٱلنَّهَارَ سَرْمَدًا إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ مَنْ إِلَـٰهٌ غَيْرُ ٱللَّهِ يَأْتِيكُم بِلَيْلٍ تَسْكُنُونَ فِيهِ ۖ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾[61].

يقول الشيخ محمد الطاهر بن عاشور رأيه في هذا التنوع في الفاصلة معتمداً على مظاهر العلم الحديث «وناسب السمع دليل فرض سرمدة الليل، لأن الليل لو كان دائماً لم تكن للناس رؤية الأشياء، فإن رؤيتها مشروطة بانتشار شيء من النور على سطح الجسم المرئي، فالظلمة الخالصة لا ترى فيها المرئيات، ولذلك جيء في جانب فرض دوام الليل بالإنكار على عدم سمعهم، وجيء في جانب فرض دوام النهار بالإنكار على عدم إبصارهم»[62].

---

(58) التسهيل: ص/ 491.

(59) الكشاف: 3/ 110.

(60) سورة القصص، الآية: 71.

(61) سورة القصص، الآية: 72.

(62) التحرير والتنوير: 20/ 171.

وقد سبقه إلى هذا الرأي ابن الزبير الغرناطي، ولكن على قدر فهم أهل عصره من علوم الكون والحياة فقال: قوله في الآية الأولى: ﴿أَفَلَا تَسْمَعُونَ﴾ مناسب للمدرك ليلاً من ما يعتبر من المسموعات والمبصرات، إذ الليل حائل دون المبصرات، وإنما تدرك فيه المسموعات، لأن ظلمة الليل غير مانعة من إدراكها، وجيء مع ذكر النهار بما يناسب فقيل: ﴿أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾، لأن المبصرات تدرك نهاراً ولا تدرك ليلاً»[63].

وقد وردت في القرآن الكريم آيات عديدة يوهم ظاهرها أن هناك تناقضاً بين الآية وما ختمت به، وقد أطلق العلماء على هذا الموضوع «مشكلات الفواصل»[64] وقد تصدى المفسرون والبلاغيون لهذه الآيات محاولين تأويلها وتعليلها وإزالة ما علق بها من إشكال ظاهر، مما يظهر بلاغة القرآن وسعة ورحابة النص القرآني. ومن الآيات التي حظيت باهتمام المفسرين وعلماء البلاغة قوله تعالى: ﴿إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾[65].

فالسؤال المطروح: لماذا لم تنته الآية بالغفران والصفح مع أن السياق يوحي بذلك؟

وأراد أحمد ابن عمار المهدوي من مفسري الغرب الإسلامي في القرن الخامس الهجري أن يعلل سر هذا التعقيب فقال: «ومعنى العزيز الحكيم في هذا الموضع أنك العزيز الذي لا يمتنع عليك ما تريده من عذابهم والمغفرة لهم، الحكيم بما تفعله بهم»[66].

---

(63) ملاك التأويل ـ 2/ 910 وما بعدها.

(64) ينظر: الإتقان: 3/ 308 وما بعدها.

(65) سورة المائدة، الآية: 118.

(66) المهدوي وجهوده في التفسير والقراءات ـ سعيد الفلاح ـ رسالة دكتوراه مرقونة رقم 25 ـ الكلية الزيتونية ـ تونس ـ 1987 ف ـ ص311.

ويحاول حازم القرطاجني إيجاد تعليل لهذا التذييل، فينقل عنه ابن جزي أنه كان يقف على قوله: ﴿وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ﴾ فإنك أنت العزيز الحكيم «استئنافاً، ويجعل جواب إن في قوله» فإنهم عبادك[67].

وقد خطأ ابن الزبير الغرناطي أصحاب هذا الرأي من وجهين: المناسبة والإعراب، وأشار إلى أن المناسبة تقتضيه، لئلاً يكون في ذلك تعريض في طلب المغفرة لهم، فاقتصر على التسليم والتفريق دون الطلب[68].

واستعان ابن عرفة الورغمي بآيات من القرآن لتعليل هذا التعقيب، حيث ورد في تفسيره «لم يقل الغفور الرحيم، لأن العزيز هو الذي ينفذ مراده، ولا ينفذ فيه مراد أحد، والحكيم هو الذي تضمنه قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾[69] وقوله تعالى: ﴿وَكَانُوٓاْ أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا﴾[70].

ويستعين بكري أمين بآراء سابقيه كالسيوطي والزركشي في تعليل هذا التعقيب، فيقول: «إذا أمعنت النظر في الآية وجدت أن الذي استحق العذاب لا يستطيع أن يغفر له إلا من كانت سلطته أعلى السلطات وعزته فوق كل عزة ومن كان كذلك وجب أن يتصف بالحكمة التي يرفدها العقل والمنطق السليم، وينأى عنها الحمق والتسرع والظلم والتهور»[71].

وهو يعني أن العزة قد جاءت في هذه الآية مقرونة بالحكمة في تعبير رائع وتصوير جامع، وبيان قاطع لخالق عزيز حكيم.

وأولى الآراء بالقبول أنه لا يجوز الغفور الرحيم في هذا الموضع، لأن الله

---

(67) التسهيل: ص17.

(68) ملاك التأويل: 1/ 409.

(69) سورة الأنعام، الآية: 124.

(70) سورة الفتح، الآية: 26 تفسير ابن عرفة: تحق: حسن المناعي ـ ط مركز البحوث بالكلية الزيتونية ـ تونس ط أولى ـ (1407/ 1987) ـ 1/ 420.

(71) التعبير الفني في القرآن ـ ص204.

قطع لهم بالعذاب في قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ﴾[72]، فلم يذكر الغفران مع الزلل، ولان الموقف موقف تبر منهم، أما وصف الحكمة فهو احتراس حسن في هذا المقام، أي وإن تغفر لهم مع استحقاقهم العذاب فلا معترض لأحد على حكمك، لأن أفعالك معللة بالحكمة.

ومن مشكلات الفواصل أن يستعمل القرآن كلمة تستحق التقديم، فيضعها في الفاصلة، مثل قوله تعالى: ﴿ءَامَنَّا بِرَبِّ هَٰرُونَ وَمُوسَىٰ﴾[73].

وقد استحوذت هذه الآيات على اهتمام البلاغيين، لا سيما المولعين منهم بالسجع، واتخذوها دليلاً على وجود السجع في القرآن، في جدل طويل ليس هنا مقامه.

وقد نقل الشيخ المراغي عن البيضاوي تحليله لهذه التقديم فقال: «وإنما لم يقتصروا على ذكر موسى، بل ذكروا هارون، وقدموه عليه، خوفاً من هذه الشبهة، إذ أن فرعون كان يدعي ربوبيته لموسى، لأنه رباه في صغره كما قال: ﴿أَلَمْ نُرَبِّكَ فِينَا وَلِيدًا﴾[74].

وقد رفض الباقلاني أن يكون السبب في تقديم هارون على موسى في الآية السابقة هو لمكان السجع، ولتساوي مقاطع الكلام، لأنه من المنكرين بشدة لوجود السجع في القرآن، يقول: «لأن الفائدة عندنا غير ما ذكروه، وهي أن إعادة ذكر القصة الواحدة بألفاظ مختلفة تؤدي معنى واحداً من الأمر الصعب الذي تظهر فيه الفصاحة، وتبين فيه البلاغة»[75].

---

(72) سورة النساء، الآية: 48.

(73) سورة طه، الآية: 70.

(74) سورة الشعراء، الآية: 18 تفسير المراغي ـ ط ثالثة ـ (1385 ـ 1965) ـ 130.

(75) إعجاز القرآن ـ تحق: محمد عبد المنعم خفاجي ـ دار الجيل ـ بيروت ـ ط أولى ـ (144/ 1991) ص115.

فالبا قلاني يرى أن هذا التنوع في التقديم والتأخير هو من باب التفنن في الكلام، وتقتضيه فصاحه القرآن.

ويذكر الحسناوي مبررات عقلية لهذا التقديم والتأخير، فيقول: «إن تقديم هارون، لأنه أفصح من موسى عليهما السلام، وأكبر منه بثلاث سنوات»[76].

ويحسم عبد الكريم الخطيب الأمر بتوجيه سديد، ويأتي بتعليل طريف، حيث يقول: «لهذه المقولات الثلاث التي حكاها القرآن على لسان السحرة هي جميعها من مقولاتهم في تلك الحال فقال بعضهم: ﴿بِرَبِّ هَٰرُونَ وَمُوسَىٰ﴾، وقال بعض آخر: (رب موسى وهارون) وقال بعض ثالث: ﴿رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾، وهكذا قالوا جميعاً مقولات تدل على الإيمان بالله... ومحال أن يكونوا جميعاً قالوا قولاً واحداً، على صورة واحدة، فذلك مالا يتفق لهذا الجمع الكثير، ولا يشهد له واقع الحياة»[77].

وهذا التعليل أولى بالقبول، لأنه يصور الحالة النفسية التي كان عليها السحرة وهم ينظرون معجزة تلقف ما يصنعون.

وهذا المثال الأخير يقودنا إلى الحديث عن التناسب الصوتي في الفواصل القرآنية، ومدى ارتباطه بالمعاني التي تسبقه، فالإيقاع الصوتي هو نهايات الدفقات الصوتية للجمل عند الوقف نجد لها من الحلاوة والإطراب خطأً يثير المشاعر والأحاسيس ويؤكد بأن لها علاقة بالإعجاز القرآني.

وحينما تطورت الدراسات الأدبية، وظهر امتزاج المعاني بالإيقاع، برز اتجاه دراسة الإيقاع الصوتي في القرآن لغرض تأصيله معلماً من معالم إعجازه انطلاقاً من الإحساس بتلك الموسيقا في مقاطع الكلمات والجمل

---

(76) الفاصلة في القرآن: المكتب الإسلامي ـ بيروت، دمشق، دار عمان، الأردن ـ ط ثانية ـ 1406/ 1986) ـ ص119.

(77) إعجاز القرآن ـ 2/ 219، 220.

القرآنية، يقول محمد مبارك: «وقد بلغت هذه الخاصة الموسيقية ذروتها في التركيب القرآني الرائع، حيث تناسق المعاني والنغمات والفكرة والجرس أحسن تناسق»[78].

وتتناسب حروف فواصل الآيات في إيقاعها وزناً أو جرساً لتوحي بالمعنى العام للسورة التي انتظمت في سلكها كما هو ملحوظ في فواصل سورة طه المختومة بالألف المقصورة في نغمات قصيرة أو متوسطة بين الآيات، ويعلل أحمد أبو زيد ذلك التناسب بقوله: «إن الآيات التي ترد في مقامات الترغيب والتلطف، فإن الرضى والمجذحبة اللذين يغمران المقام تنعكس آثاره على الألفاظ والعبارات فتجعلها رقيقة رخية الإيقاع حيث فيه من أصوات اللين والمد ما جعل إيقاعه متموجاً رخياً»[79].

وكذلك الشأن في سورة النجم، لأن المقام مقام القرب والمناجاة.

وختمت فواصل سورة القمر بالراء المضخمة في نفس نغمي طويل، ولكنه مقفول في آخره لا يحوي حرف مد، بل هو ساكن ليدل على المعنى العام للسورة، وهو المصرح به في قوله تعالى: ﴿فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِى وَنُذُرِ﴾[80]. وهناك توافق عجيب بين تعقيب الآيات المتحدثة عن الجن وموضوع تلك السورة وقد ختمت كل آية منها بألف الإطلاق، لتدل على خصيصة مميزة للجن عن الإنس، وهي سرعة الحركة، وقدرة أكثرهم على التحليق في آفاق بعيدة[81].

وفي هذا يقول عمر السلامي «إن وحدة التناسق التي تسود آي القرآن وسوره نلمسها في إيقاعها، لأن الإيقاع يوحي بجو السورة والمعنى العام لها،

(78) خصائص العربية: مطبعة نهضة مصر ـ القاهرة ـ 1960 ف ـ ص39.

(79) التناسب البياني في القرآن ـ ص308.

(80) سورة القمر، الآيات: 16، 18، 21، 30 الإيقاع الصوتي في القرآن: سعيد فاندي ـ مجلة كلية الدعوة الإسلامية ـ طرابلس ـ العدد 20 ـ السنة 203 ف ـ ص113.

(81) نفسه ص113.

ويصح أن نقول العكس أيضاً في أن محتوى السورة وجوها يوحي بتنوع الإيقاع أيضاً»[82].

وهو يعني أن كل سورة منه تحمل إيقاعاً عاماً يضم في وحداته المعنوية إيقاعات مختلفة تتسق مع الإيقاع العام لكل سورة.

ومن أمثلة تنوع الإيقاع لاختلاف المعاني في سورة مريم حيث يستمر طويلاً بالياء والألف، حتى ينتقل القرآن إلى عرض مسألة أخرى بعد الآية (33) وهي مناقشة دعوى النصارى بألوهية عيسى حيث يتحول الإيقاع إلى ختم الآيات بالواو والنون، وهكذا في بقية السورة، فالتناسب حاصل بين الوحدات المعنوية داخل السورة الواحدة، مع عدم الإخلال بالتوافق مع المقصد للسورة.

وهكذا يتآلف التركيب المعنوي والتصويري للآيات مع جرس الكلمات وموسيقاها، فيعطى للروح صفاءً لا نجده في أشعار المتنبي، فانظر إلى الجرس الموسيقي في اختيار الألفاظ القرآنية الآتية: الإد، التفطر، والشق والخر، والهد، في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحْمَٰنُ وَلَدًا (88) لَّقَدْ جِئْتُمْ شَيْـًٔا إِدًّا (89) تَكَادُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنشَقُّ ٱلْأَرْضُ وَتَخِرُّ ٱلْجِبَالُ هَدًّا (90) أَن دَعَوْا۟ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدًا﴾[83] ويبدو ما في الآيات ومثيلاتها من تعانق الجرس اللفظي مع التصوير المعنوي في مشاهد لن يستطيع المبدعون تصويرها بالشعر ولا بالنثر.

وقد ترد الفواصل القرآنية على صيغ المبالغة حيث تحدث إيقاعاً خاصاً ذا جرس يتصل بالنطق والسماع، ونغمة مشوبة بالقوة والعنف، «فصيغة» كباراً «في قوله تعالى: ﴿وَمَكَرُوا۟ مَكْرًا كُبَّارًا﴾ تفيد بلاغة في المعنى، ووقعاً شديداً على النفس، وإيقاعاً يشبع الفم انفتاحاً وضغطاً، فتحس النفس وكأنها تنحدر إلى

---

(82) الإعجاز الفني في القرآن ـ مؤسسة عبد الكريم عبد الله ـ تونس ـ 1980 ف ـ ص257.

(83) سورة مريم، الآيتان: 88 ـ 91.

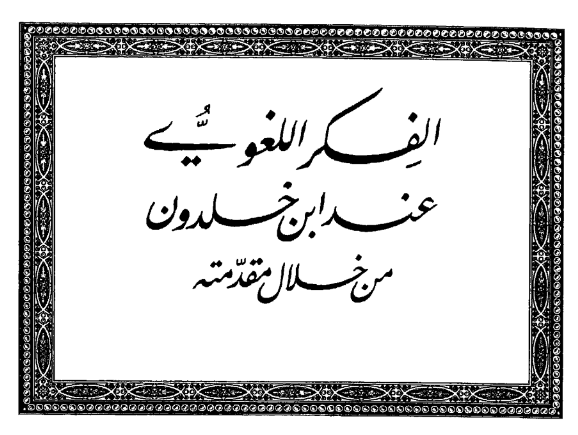
الأرض تعبيراً عن شدة مكر الكفار وعتوهم، وهذا نفسه يرد في كل من «دياراً» و«كفاراً»[84].

ويمكن القول في الختام: إن ترتيب المقاطع الصوتية في نظم الآيات يعد من مصادر جمال الإيقاع القرآني، لأنه ترتيب يقوم على مبدأ التناسب، ولعل هذا التناسب الإيقاعي هو الذي يمكن المرتلين بهذه الأصوات العذبة التي تهز نفوس المستمعين، فيتآزر التصوير المعنوي مع الإيقاع الصوتي، وتتردد في كلماته مقاطع تنشرح لها القلوب، وتستريح إلى ترددها الآذان.

---

(84) المصدر نفسه ـ ص241.

ملاحظة: الآيات القرآنية الواردة في البحث برواية حفص عن عاصم.



أ. د. محمّد السيّد بلاسي
جامعة الأزهر

إنما الأمة برجالها الأفذاذ الذين يخوضون في بحار الفكر ويرتادون المجاهل ليقتنصوا لأمتهم مشاعل تسير على أضوائها ويرفعوا للعالم منارات إشعاع وتوجيه...

ويعد صاحبنا وليّ الدين عبد الرحمن بن محمد المعروف بابن خلدون من ألمع رجال الفكر والعلم الذين عرفهم التاريخ البشري...[1].

فهو عالم فذ من علماء المسلمين، متعدد المواهب والقدرات الفكرية

---

(1) تاريخ العلامة ابن خلدون: (كلمة الناشر) ـ بتصرف يسير ـ، ط. دار الكتاب اللبناني، سنة 1982م.

والعلمية. أجمعت دوائر العلم في الشرق والغرب على نبوغه وعبقريته، وأقبلت الجامعات والمعاهد على دراسة آثاره ونظرياته؛ لما تميزت به من الجدة والابتكار وعمق النظر ودقة التحليل[2].

ووصل الأمر إلى أن آراء المفكر العربي (ابن خلدون) في حقل السياسة والاجتماع قد وجدت ـ من الغربيين ـ من يتحمس لها تحمساً يصل بصاحبها إلى ذروة العبقرية والإبداع، حتى اعترف به واضعاً أول لعلم الاجتماع، وأقيمت الموازنات الطويلة بينه وبين فلاسفة هذا العلم في أوروبا؛ إذ قرنه الباحثون بأرسطو وأفلاطون، وقال عنه (غوميلوفتس) ـ أحد زعماء علم الاجتماع بألمانيا ـ: «إن ابن خلدون يعتبر مفكراً عصرياً بكل معنى الكلمة. إنه درس الحوادث الاجتماعية بعقل هادئ رزين، وأبدى آراء عميقة جداً لا أقول قبل (كانت) فحسب بل قبل (فيكو) أيضاً، والحقيقة أن ما كتبه ابن خلدون هو ما نسميه اليوم بعلم الاجتماع!»[3].

لمحة عن ابن خلدون والمقدمة[4]:

ولد عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن محمد بن الحسن بن محمد بن

---

(2) من أعلام الحضارة الإسلامية: د. حمد بن ناصر الدخيل، ص339، الطبعة الأولى ـ دار الشبل بالرياض، سنة 1993م.

(3) الأدب الأندلسي بين التأثر والتأثير: د. محمد رجب البيومي، ص402 ـ بتصرف يسير ـ، ط. إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، سنة 1980م.

(4) لمزيد من التفصيل؛ يراجع: ترجمة ابن خلدون لنفسه في كتاب «العبر» (تاريخ العلامة ابن خلدون): 14/ 795 ـ 1224. والبدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع: للشوكاني: 1/ 337 ـ 339: ط. دار المعرفة ببيروت، د.ت. ودراسات عن المؤرخين العرب: للمستشرق مارغوليوث، ترجمة د. حسين نصار، ص170 ـ 172، ط. دار الثقافة ببيروت، د.ت. وشذرت الذهب في أخبار من ذهب: للعماد الحنبلي، 7/ 77،76، الطبعة الثانية ـ دار المسيرة ببيروت، سنة 1979م. والضوء اللامع لأهل القرن التاسع: للسخاوي، 4/ 145 ـ 149، ط. دار مكتبة الحياة ببيروت: د.ت. وكنوز الأجداد: لمحمد كرد علي، ص369 ـ 377، الطبعة الثانية ـ دار الفكر بدمشق سنة 1984م. والنجوم الزاهرة: لابن تغرى، 14/ 155، 156، ط. المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة، د.ت.

جابر بن محمد بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن خلدون[5]، في تونس في مطلع شهر رمضان المعظم عام 732هـ (1332م) في أسرة أندلسية نزحت من الأندلس إلى تونس في أواسط القرن السابع الهجري، وكانت أسرة عريقة نابهة ذات علم ورياسة. أما والده فقد زهد في الحياة السياسية وآثر حياة الدرس والعلم، وبرز في الفقه وعلم اللغة، ونظم الشعر، وكان المعلم الأول لابنه عبد الرحمن[6].

قرأ ابن خلدون القرآن الكريم وحفظه، وتفقه في القراءات السبع ودرس شيئاً من التفسير والحديث والفقه، كما درس النحو واللغة على أشهر أساتذة تونس. وكانت تونس يومئذ مركز العلوم والآداب في المغرب. وأصبحت منذ انهيار الأندلس في أواسط القرن السابع الهجري منزل كثير من علماء الأندلس الذين شتتهم الحوادث[7].

نشأ ابن خلدون في عصر يغلب على علمائه الانصراف إلى اجترار القديم، والاتكاء على مؤلفات السابقين، والاتجاه إلى تجميعها وشرحها، وكتابة الحواشي والتقريرات عليها. لكنه لم يسلك هذا الطريق المعبّد السهل، وإنما نزع إلى تحكيم عقله الراجح وذهنه الوقاد فيما يقرأ ويطلع عليه من آثار الأقدمين، واستخدام اطلاعه الواسع ومكونات شخصيته الفذة في استنباط نظريات وقوانين لم يسبق إليها، وأكسبته شهرة مستفيضة في عصره، وما تلاه من عصور[8].

---

(5) ورد في هامش تحقيق تاريخ العلامة ابن خلدون، عند ترجمة ابن خلدون لنفسه، 14/ 795، ما نصه: (ابن خلدون) ـ بفتح الخاء ـ كما ضبطه (ابن خلدون) بخطه بالقلم مراراً، وكما نص عليه السخاوي في الضوء اللامع: 4/ 145.
أقول: وتأسيساً على ما سبق؛ فإننا نقول ابن خلدون ـ بفتح الخاء ـ؛ على سبيل الحكاية!

(6) ابن خلدون (732 ـ 808هـ): للدكتور عماد الدين خليل، ص125، بحث منشور في كتاب: أعلام التربية العربية الإسلامية (المجلد الرابع)، الناشر: مكتب التربية العربي لدول الخليج، سنة 1989م.

(7) المرجع السابق: ص125.

(8) من أعلام الحضارة الإسلامية: ص339.

فإنك إذا قرأت كتاباً أندلسياً وجدته يتحدث عن ابن خلدون علماً من أعلام الفكر الأندلسي، وإذا قرأت تاريخ الأدب المصري في عصر المماليك وجدت الحديث عن ابن خلدون قطباً من الأقطاب بوادي النيل، وإذا ألممت بالحركة الفكرية في المغرب شاهدت ابن خلدون قائداً من كبار قادتها في تونس؛ وذلك يؤكد منزلة هذا العملاق في الفكر العربي، وحرص كل قطر من الأقطار على فخر انتمائه[9].

شب ابن خلدون في تونس، أعجوبة من أعاجيب العقل، وسعة الاطلاع، ودقة الملاحظة. وُلّي الكتابة والوساطة بين الملوك في المغرب والأندلس. ثم انتقل إلى مصر حيث قلده السلطان برقوق قضاء المالكية. ثم استقال من منصبه وانقطع إلى التدريس والتصنيف؛ فكانت مؤلفاته من أهم المصادر للفكر العالمي. وأشهرها «كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، في أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر»، وهو كتاب ضخم يقع في سبعة مجلدات. وأعظم أجزائه وأشعرها الكتاب الأول المسمى «مقدمة ابن خلدون»، ضمنه صاحبه قواعد فلسفة التاريخ والاجتماع، ونقد فيه الذين سبقوه وبين عيوبهم، ثم وصف تطور الأمم من البداوة إلى الحضارة، وترقي الشعوب في الاجتماع والدين والسياسة والاقتصاد والعلوم والفنون، وتكون الدول ونموها وانهيارها، وطبائع أهل البدو والحضر وما إلى ذلك. كل هذا، بطريقة متسلسلة وأسلوب منطقي، وتعبير سائغ سهل لا تكلف فيه ولا تقيد بسجع أو ببديع، بمعرفة لا حد لها، ونظر ينفذ إلى الأعماق، وتفهم صحيح لحقيقة الوجود الاجتماعي[10].

من هنا؛ فإن (مقدمة ابن خلدون) التي صدّر بها تاريخه (كتاب العبر) «تعدّ رائعة من روائع التأليف عند المسلمين؛ لما تضمنته من مباحث جديدة مبتكرة

---

(9) الأدب الأندلسي بين التأثر والتأثير: ص198.

(10) تاريخ العلامة ابن خلدون: (كلمة الناشر).

في علم الاجتماع، وفلسفة التاريخ والسياسة، والأدب، والتربية، وأسلوب الكتابة العربية»[11].

وعن الجو العام لتأليف المقدمة: فقد أتيحت لابن خلدون في عام 776هـ فترة طيبة للتفرغ في إحدى قلاع المغرب الأوسط والجزائر، وهي قلعة سلامة الواقعة جنوبي إقليم قسنطينة، وقد دامت هذه الفترة أربع سنوات، عكف الرجل خلالها على كتابة تلك المقدمة الخصبة التي تعد ـ بحق ـ فتحاً في مجال الفكر الإسلامي. ولقد كتبها ابن خلدون بعد أن تعلم الكثير من اثنتين وهب لهما شبابه: الأحداث التي شارك فيها، والدراسات الشاملة التي ما انفك يواصل صعود مسالكها وشعابها.

ولقد أتم الرجل كتابة مقدمته التي أرادها مدخلاً لتاريخه الكبير (العبر) في أشهر معدودات من عام 779هـ ثم عاد إليها فيما بعد لكي يتناولها بالتنقيح والتهذيب[12].

ولا عجب من بعدُ إذا ما رأينا (مقدمة ابن خلدون) تطبع عبر الزمن، في مصر والشام وأوروبا، وتترجم بكاملها أو ببعض أقسامها إلى اللغات الأجنبية[13].

أسلوب المقدمة وأثره في أسلوبنا المعاصر:

ولإيضاح تأثير المقدمة في النهضة الأدبية المعاصرة؛ نذكر أنها طبعت لأول مرة بمصر سنة 1857م. وكانت الأذهان إذ ذاك متطلعة إلى عهد جديد تلوح تباشيره فيما أعقب احتكاك مصر بالحضارة الأوروبية في عصر إسماعيل، ثم جاء جمال الدين الأفغاني لينشر أفكاره عن الاستقلال والحرية والكرامة

---

(11) من أعلام الحضارة الإسلامية ص343.

(12) من أعلام التربية العربية الإسلامية: 4/ 126.

(13) تاريخ العلامة ابن خلدون: (كلمة الناشر).

ومحاربة الاستعمار والتجبر وحكم الفرد مما يؤدي إلى فساد العمران كما يقول ابن خلدون[14].

ولم يكن الانتفاع بمقدمته وأسلوب كتابته فيها في وقت أظهر منه في العصر الحاضر فقد كان أسلوب ابن خلدون المرسل المجرد عن تكلف البديع والمحسنات اللفظية في تعبيره عن المباحث السياسية والعمرانية والاجتماعية والجغرافية والصناعية هو القدوة الحسنة للمصلحين والمجددين للنهضة الأدبية والعربية والسياسية من كتّاب العربية في مصر والشام وتونس، وخاصة من ألف منهم في مثل موضوعاته أو كتب في الجرائد والمجلات؛ لقلة المطبوع من الكتب، ولأنه أرحب أسلوب أدبي علمي للنقلة والمترجمين عن اللغات الأجنبية المحافظين على أصل المعنى؛ فهو كالأستاذ الأكبر لكتاب الصحف والمجلات في نهضتنا الأخيرة[15].

ويعقب الدكتور محمود رزق على ما قاله الشيخ أحمد السكندري، قائلاً: ولا ريب في أن أدباء النهضة تأثروا ـ إلى جانب ما تأثروا به ـ بآراء ابن خلدون ومنها آراؤه في نثر معاصريه فكان لذلك أثر مضاعف جعلهم يتجهمون لأسلافهم وينظرون إليهم نظرة عابسة، ويرمون أدبهم بالضعف والانحطاط ويتأبون عن دراسته وإذا أخذوا في دراسته أخذوا آراء ابن خلدون مسلطة على عقولهم فيدرسونها وبأقلامهم لوثة من هذه الآراء، وبدهي أن تأتي النتيجة وفق مقدماتها[16].

وللدكتور علي عبد الواحد وافي ملاحظة طريفة في هذا المجال: فقد رأى أن أخطاء ابن خلدون الأسلوبية في المقدمة قد انتقلت ـ أيضاً ـ إلى أقلام كتابنا،

---

(14) الأدب الأندلسي بين التأثر والتأثير: ص200، 201.

(15) عصر سلاطين المماليك: للدكتور محمود رزق سليم، 6/ 235، ط. مكتبة الآداب بالقاهرة. نقلاً عن كتاب الأدب العباسي: للشيخ أحمد الاسكندري، ص233.

(16) المرجع السابق: 6/ 235.

وكأنها صواب لا يقبل التصحيح؛ مما يدل على الثقة المفرطة في مقدرته والولوع الهائم باحتذائه[17].

يقول الدكتور محمد رجب البيومي: وطبعي أن جميع الرواد في النصف الأخير من القرن التاسع عشر لم يكونوا من محتذي أسلوب المقدمة، بل إن فيهم من لم تظهر على أسلوبه سمة واحدة من سماتها كعبد الله فكري وإبراهيم المويلحي وحمزة فتح الله والنديم، ولكن صفوة الكتاب إذ ذاك كجمال الدين الأفغاني والإمام محمد عبده وأديب إسحاق وعبد الرحمن الكواكبي قد نشروا أسلوب المقدمة كل جهد طاقته!! وكان من حسن الحظ أن يتتلمذ على جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده بصفة خاصة أكثر كتاب الجيل اللاحق، فيردوا موردهما، وينهجوا منهجهما، وإذ ذاك يقفز الأدب قفزته الطافرة، ويتحرر الأسلوب نهائياً من أوهامه.

ويضيف الدكتور البيومي: لقد كان ابن خلدون نابغة عصره دون نزاع ثم قدر له أن يقود النهضة الأدبية في عصرنا الحديث ليصبح في رحاب التاريخ الأدبي نابغة العصور. . .[18].

مجالات الدارسات اللغوية عند ابن خلدون

لقد رصد ابن خلدون في مقدمته الحركة اللغوية لمسيرة الفكر اللغوي حتى عصره، وخلص من خلال ذلك ـ بإيجاز شديد غير مخل ـ إلى ما يأتي:

أولاً: تعلم العربية من مقاصد الشريعة:

يوضح ابن خلدون أركان علوم اللسان العربي، فيذكر أنها أربعة وهي: (اللغة، والنحو، والبيان، والأدب).

---

(17) ابن خلدون: للدكتور علي عبد الواحد وافي، ص248، (سلسلة أعلام العرب).
هذا؛ ومن التراكيب المخطئة الذي أحصاها الدكتور وافي في المقدمة: «لا بد وأن»، «لا يترك شيئاً إلا وأحصاه». «لم يقتصر على ذلك بل وأخذ يعمل كيت وكيت».

(18) الأدب الأندلسي بين التأثر والتأثير: ص205، 209.

ويقول: معرفتها ضرورية على أهل الشريعة؛ إذ مأخذ الأحكام الشرعية كلها من الكتاب والسنة، وهي بلغة العرب ونقلها من الصحابة والتابعين عرب، وشرح مشكلاتها من لغتهم فلا بد من معرفة العلوم المتعلقة بهذا اللسان لمن أراد علم الشريعة[19].

ثانياً: أفضلية علوم اللسان العربي على بعض

يقول ابن خلدون: وتتفاوت في التأكيد بتفاوت مراتبها في التوفية بمقصود الكلام، حسبما يتبين في الكلام عليها فناً فناً. والذي يتحصل أن الأهم المقدم منها هو النحو؛ إذ به يتبين أصول المقاصد بالدلالة فيعرف الفاعل من المفعول والمبتدأ من الخبر، ولولاه لجهل أصل الإفادة. وكان من حق علم اللغة التقدم لولا أن أكثر الأوضاع باقية في موضوعاتها، لم تتغير بخلاف الإعراب الدال على الإسناد والمسند والمسند إليه؛ فإنه تغير بالجملة ولم يبق له أثر. فلذلك كان علم النحو أهم من اللغة؛ إذ في جهله الإخلال بالتفاهم جملة وليست كذلك اللغة والله سبحانه وتعالى أعلم وبه التوفيق[20].

ثالثاً: علوم اللسان العربي

أ ـ علم النحو:

يقول ابن خلدون: اعلم أن اللغة في المتعارف هي عبارة المتكلم عن مقصوده. وتلك العبارة فعل لساني ناشئ عن القصد بإفادة الكلام، فلا بد أن تصير ملكة متقررة في العضو الفاعل لها، وهو اللسان. وهو في كل أمة بحسب اصطلاحاتهم. وكانت الملكة الحاصلة للعرب من ذلك أحسن الملكات وأوضحها إبانة عن المقاصد؛ لدلالة غير الكلمات فيها على كثير من المعاني.

---

(19) مقدمة ابن خلدون: ص 469.

(20) المصدر السابق: ص469.

مثل الحركات التي تعيّن الفاعل من المفعول من المجرور أعني المضاف، ومثل الحروف لتي تفضي بالأفعال إلى الذوات من غير تكلف ألفاظ أخرى. وليس يوجد ذلك إلا في لغة العرب. وأما غيرها من اللغات فكل معنى أو حال لا بد له من ألفاظ تخصه بالدلالة، ولذلك نجد كلام العجم في مخاطباتهم أطول مما نقدره بكلام العرب. وهذا هو معنى قوله ﷺ: «**أوتيت جوامع الكلم واختصر لي الكلام اختصاراً**». فصار للحروف في لغتهم والحركات والهيئات، أي الأوضاع، اعتبار في الدلالة على المقصود غير متكلفين فيه لصناعة يستفيدون ذلك منها. إنما هي ملكة في ألسنتهم يأخذها الآخر عن الأول كما تأخذ صبياننا لهذا العهد لغاتنا.

فلما جاء الإسلام وفارقوا الحجاز لطلب الملك[21]، الذي كان في أيدي الأمم والدول، وخالطوا العجم، تغيرت تلك الملكة بما ألقى إليها السمع من المخالفات التي للمستعربين من العجم. والسمع أبو الملكات اللسانية، ففسدت بما ألقي إليها مما يغايرها، لجنوحها إليه باعتياد السمع. وخشي أهل العلوم منهم أن تفسد تلك الملكة رأساً ويطول العهد بها، فينغلق القرآن والحديث على المفهوم؛ فاستنبطوا من مجاري كلامهم قوانين لتلك الملكة مطردة، شبه الكليات والقواعد، يقيسون عليها سائر أنواع الكلام ويلحقون الأشباه بالأشباه. مثل أن الفاعل مرفوع والمفعول منصوب، والمبتدأ مرفوع. ثم رأوا تغير الدلالة بتغير حركات هذه الكلمات، فاصطلحوا علي تسميته إعراباً، وتسمية الموجب لذلك التغير عاملاً وأمثال ذلك. وصارت كلها اصطلاحات خاصة بهم فقيدوها بالكتاب وجعلوها صناعة لهم مخصوصة، واصطلحوا على تسميتها بعلم النحو[22].

---

(21) لم تكن الفتوحات الإسلامية لطلب الملك ـ كما يزعم ابن خلدون ـ؟!! لكنها دعوة وجهاد؛ حيث قدم المسلمون فيما دماءهم وأموالهم؛ قربة لله، بل وضحوا بأعز ما يملكون؛ طلباً لرضوانه؛ من أجل نشر رسالة التوحيد..

(22) مقدمة ابن خلدون: ص469، 470.

ويضيف ابن خلدون: والتآليف في هذا الفن أكثر من أن تحصى أو يحاط بها، وطرق التعليم فيها مختلفة؛ فطريقة المتقدمين مغايرة لطريقة المتأخرين. والكوفيون والبصريون والبغداديون والأندلسيون مختلفة طرقهم كذلك[23].

ب ـ علم اللغة:

يوضح ابن خلدون أن هذا العلم هو بيان الموضوعات اللغوية. وذلك أنه لما فسدت ملكة اللسان العربي، في الحركات المسماة عند أهل النحو بالإعراب، واستنبطت القوانين لحفظها كما قلناه. ثم استمر ذلك الفساد بملابسة العجم ومخالطتهم، حتى تعدى الفساد إلى موضوعات الألفاظ، فاستعمل كثير في غير موضوعه عندهم؛ ميلاً مع هجنة المستعربين في اصطلاحاتهم المخالفة لصريح العربية؛ فاحتيج من كلام العرب إلى حفظ الموضوعات اللغوية بالكتاب والتدوين؛ خشية الدروس وما ينشأ عنه من الجهل بالقرآن والحديث، فشمر كثير من أئمة اللسان لذلك وأملوا فيه الدواوين. وكان سابق الحلبة في ذلك الخليل بن أحمد الفراهيدي. ألف فيها كتاب العين، فحصر فيه مركبات حروف المعجم كلها، من الثنائي والثلاثي والرباعي والخماسي، وهو غاية ما ينتهي إليه التركيب في اللسان العربي[24].

واعتمد فيه ترتيب المخارج، فبدأ بحروف الحلق، ثم ما بعده من حروف الحنك ثم الأضراس، ثم الشفة؛ وجعل حروف العلة آخراً، وهي الحروف الهوائية. وبدأ من حروف الحلق بالعين، لأنه الأقصى منها. فلذلك سمى كتابه بالعين، لأن المتقدمين كانوا يذهبون في تسمية دواوينهم إلى مثل هذا، وهو تسميته بأول ما يقع فيه من الكلمات والألفاظ. ثم بين المهمل منها من المستعمل، وكان المهمل في الرباعي والخماسي أكثر لقلة استعمال العرب له

---

(23) المصدر السابق: ص470، 471.

(24) المصدر نفسه: ص471.

لثقله، ولحق به الثنائي لقلة دورانه، وكان الاستعمال في الثلاثي أغلب فكانت أوضاعه أكثر لدورانه. وضمن الخليل ذلك كله في كتاب العين واستوعبه أحسن استيعاب وأوفاه.

وجاء أبو بكر الزبيدي وكتب لهشام المؤيد بالأندلس، في المائة الرابعة؛ فاختصره مع المحافظة على الاستيعاب وحذف منه المهمل كله، وكثيراً من شواهد المستعمل، ولخصه للحفظ أحسن تلخيص.

وألف الجوهري من المشارقة كتاب «الصحاح»، على الترتيب المتعارف لحروف المعجم فجعل البداءة منها بالهمزة وجعل الترجمة بالحروف على الحرف الأخير من الكلمة، لاضطرار الناس في الأكثر إلى أواخر الكلم، فيجعل ذلك باباً. ثم يأتي بالحروف أول الكلمة، على ترتيب حروف المعجم أيضاً، ويترجم عليها بالفصول إلى آخرها. وحصر اللغة اقتداء بحصر الخليل.

ثم ألف فيها من الأندلسيين ابن سيده من أهل دانية، في دولة علي بن مجاهد، كتاب «المحكم» على ذلك المنحى من الاستيعاب، وعلى نحو ترتيب كتاب العين. وزاد فيه التعرض لاشتقاقات الكلم وتصاريفها؛ فجاء من أحسن الدواوين. ولخصه محمد بن أبي الحسين صاحب المستنصر من ملوك الدولة الحفصية بتونس. وقلب ترتيبه إلى ترتيب كتاب «الصحاح» في اعتبار أواخر الكلم وبناء التراجم عليها، فكانا توأمي رحم وسليلي أبوة.

ولكراع من أئمة اللغة كتاب المنجد، ولابن دريد كتاب الجمهرة ولابن الأنباري كتاب الزاهر.

هذه أصول كتب اللغة فيما علمناه. وهناك مختصرات أخرى مختصة بصنف من الكلم ومستوعبة لبعض الأبواب أو كلها؛ إلا أن وجه الحصر فيها خفي، ووجه الحصر في تلك جلي من قبل التراكيب كما رأيت. ومن الكتب الموضوعة أيضاً في اللغة كتاب الزمخشري في المجاز، وسماه «أساس

البلاغة»، بين فيه كل ما تجوزت به العرب من الألفاظ، فيما تجوزت به من المدلولات، وهو كتاب شريف الإفادة[25].

ويضيف ابن خلدون: ثم لما كانت العرب تضع الشيء لمعنى على العموم، ثم تستعمل في الأمور الخاصة ألفاظاً أخرى خاصة بها، فرق ذلك عندنا بين الوضع والاستعمال، واحتاج الناس إلى فقه في اللغة عزيز المأخذ؛ كما وضع الأبيض بالوضع العام لكل ما فيه بياض، ثم اختص ما فيه بياض من الخيل بالأشهب، ومن الإنسان بالأزهر، ومن الغنم بالأملح، حتى صار استعمال الأبيض في هذه كلها لحناً وخروجاً عن لسان العرب. واختص بالتأليف في هذا المنحى الثعالبي، وأفرده في كتاب له سماه «فقه اللغة»، وهو من آكد ما يأخذ به اللغوي نفسه أن يحرف استعمال العرب عن مواضعه. فليس معرفة الوضع الأول بكاف في التركيب، حتى يشهد له استعمال العرب لذلك. وأكثر ما يحتاج إلى ذلك الأديب في فني نظمه ونثره، حذراً من أن يكثر لحنه في الموضوعات اللغوية في مفرداتها وتركيبها، وهو أشر من اللحن في الإعراب وأفحش. وكذلك ألف بعض المتأخرين في الألفاظ المشتركة وتكفل بحصرها، وإن لم يبلغ إلى النهاية في ذلك؛ فهو مستوعب للأكثر. وأما المختصرات الموجودة في هذا الفن، المخصوصة بالمتداول من اللغة الكثير الاستعمال، تسهيلاً لحفظها على الطالب، فكثيرة مثل «الألفاظ» لابن السكيت و«الفصيح» لثعلب وغيرها. وبعضهاأقل لغة من بعض لاختلاف نظرهم في الأهم على الطلب للحفظ. والله الخلاق العليم، لا رب سواه[26].

ج ـ علم البيان:

يقول ابن خلدون: هذا العلم حادث في الملة بعد علم العربية واللغة،

---

(25) المصدر السابق: ص472.

(26) المصدر نفسه: ص472، 473.

وهو من العلوم اللسانية؛ لأنه متعلق بالألفاظ وما تفيده. ويقصد بها الدلالة عليه من المعاني[27].

ويضيف ابن خلدون: فاشتمل هذا العلم المسمى بالبيان على البحث عن هذه الدلالات التي للهيئات والأحوال والمقامات، وجعل على ثلاثة أصناف: الصنف الأول يبحث فيه عن هذه الهيئات والأحوال، التي تطابق باللفظ جميع مقتضيات الحال، ويسمى علم البلاغة؛ والصنف الثاني بحث فيه عن الدلالة على اللازم اللفظي وملزومه وهي الاستعارة والكناية ويسمى علم البيان. وألحقوا بهما صنفاً آخر، وهو النظر في تزيين الكلام وتحسينه بنوع من التنسيق: إما بسجع يفصله؛ أو تجنيس يشابه بين ألفاظه؛ أو ترصيع يقطع أوزانه؛ أو تورية عن المعنى المقصود بإيهام معنى أخفى منه، لاشتراك اللفظ بينهما؛ أو طباق بالتقابل بين الأضداد، وأمثال ذلك، ويسمى عندهم علم البديع[28].

ويوضح ابن خلدون ثمرة هذا الفن، فيقول: واعلم أن ثمرة هذا الفن إنما هي في فهم الإعجاز من القرآن؛ لأن إعجازه في وفاء الدلالة منه بجميع مقتضيات الأحوال منطوقة ومفهومة؛ وهي أعلى مراتب الكمال، مع الكلام فيما يختص بالألفاظ، في انتقائها وجودة رصفها وتركيبها، وهذا هو الإعجاز الذي تقتصر الأفهام عن إدراكه. وإنما يدرك بعض الشيء منه من كان له ذوق بمخالطة اللسان العربي وحصول ملكته، فيدرك من إعجازه على قدر ذوقه[29].

د ـ علم الأدب:

يرى ابن خلدون: أن هذا العلم لا موضوع له، ينظر في إثبات عوارضه أو نفيها. وإنما المقصود منه عند أهل اللسان ثمرته، وهي الإجادة في فني المنظوم والمنثور، على أساليب العرب ومناحيهم؛ فيجمعون لذلك من كلام العرب ما

(27) المصدر السابق: ص473.
(28) المصدر نفسه: ص474.
(29) المصدر السابق: ص475.

عساه تحصل به الكلمة، من شعر عالي الطبقة وسجع متساو في الإجادة ومسائل من اللغة والنحو، مبثوثة أثناء ذلك، متفرقة، يستقري منها النظار في الغالب معظم قوانين العربية؛ مع ذكر بعض من أيام العرب، يفهم به ما يقع في أشعارهم منها. وكذلك ذكر المهم من الأساليب الشهيرة والأخبار العامة. والمقصود بذلك كله أن لا يخفى على الناظر فيه شيء من كلام العرب وأساليبهم ومناحي بلاغتهم إذا تصفحه، لأنه لا تحصل الملكة من حفظه إلا بعد فهمه، فيحتاج إلى تقديم جميع ما يتوقف عليه فهمه[30].

ويضيف ابن خلدون: ثم أنهم إذا أرادوا حد هذا الفنّ قالوا: الأدب هو حفظ أشعار العرب وأخبارها والأخذ من كل علم بطرف؛ يريدون من علوم اللسان أو العلوم الشرعية من حيث متونها فقط، وهي القرآن والحديث؛ إذ لا مدخل لغير ذلك من العلوم في كلام العرب إلا ما ذهب إليه المتأخرون عند كلفهم بصناعة البديع من التورية في أشعارهم وترسلهم بالإصلاحات العلمية؛ فاحتاج صاحب هذا الفن حينئذ إلى معرفة اصطلاحات العلوم؛ ليكون قائماً على فهمها. وسمعنا من شيوخنا في مجالس التعليم أن أصول هذا الفن وأركانه أربعة دواوين وهي: أدب الكاتب لابن قتيبة، وكتاب الكامل للمبرد، وكتاب البيان والتبيين للجاحظ، وكتاب النوادر لأبي علي القالي البغدادي. وما سوى هذه الأربعة فتبع لها وفروع عنها. وكتب المحدثين في ذلك كثيرة[31].

* * *

قضايا لغوية مهمة عالجها ابن خلدون

يُعد ابن خلدون أحد نوابغ العالم الذين عاشوا أفذاذاً في عصور مظلمة لم يعضدهم فيها مشاكل، أو تعرف قدرهم أمتهم؛ فكانت حياتهم بين الأمة التي

(30) المصدر نفسه: ص475، 476.

(31) المصدر السابق: ص476.

عاشوا فيها كلها شقاء ومحنة؛ فقد أداه نفوذ خاطره وصدق نظره إلى الاهتداء إلى كثير من علل الحوادث التي تنتاب الاجتماع البشري وعرف ما بينها من الارتباط والتشابه؛ حتى وقرت في نفسه بصور، قوانين عامة، وأقيسة مطردة، سال بها قلمه دون أن يفطن بها أهل قرنه، ولم ينكشف سرها ويتضح للباحثين صدق انطباقها على سنن العمران والاجتماع إلا بعد انقضاء عدة قرون[32].

فقد عالج ابن خلدون في مقدمته كثيراً من القضايا اللغوية العويصة معالجة حصيفة انطلاقاً من تفهم صحيح لحقيقة الوجود الاجتماعي، وذلك في وقت مبكر من مسيرة الفكر اللغوي العربي. .

وإن كان ابن خلدون قد سبق بغيره من أعلام العربية في وضع لبنات لبعض هذه القضايا اللغوية، إلا أنه ـ بثقافته المتميزة والمتنوعة ـ شيد بتلك اللبنات صروحاً، وجملها بفكره، وتوجها بما جمعه من مادة أرحب انتقاها من تراث العربية الخالد!

ونظراً لأن ابن خلدون ـ رحمه الله ـ كان من علماء القرن الثامن الهجري ـ وحتى ذلك الوقت لم تكن الدراسات اللغوية المتعلقة بعلم اللغة قد كملت، بل كانت في طور من أطوار تكوينها ـ لذا فإنني أرى أن ابن خلدون بما عالجه من قضايا لغوية في مقدمته ـ يمثل حلقة من حلقات تطور الفكر اللغوي ومن هنا تكمن قيمة مثل تلك القضايا التي عالجها ابن خلدون.

هذا؛ في الوقت الذي نجد فيه ابن خلدون لم يحظ بالمكانة اللائقة به بين جمهور العلماء الذين ساهموا بمعالجة قضايا لغوية لها وزنها في حقل الدراسات اللغوية.

ومردّ ذلك ـ فيما نرى ـ إلى نبوغه المتفرد في علم الاجتماع؛ حتى عد

---

(32) عصر سلاطين المماليك: للدكتور محمود رزق سليم، 6/235، ط. مكتبة الآداب بالقاهرة. نقلاً عن كتاب الأدب العباسي: للشيخ أحمد الإسكندري، ص233.

واضعاً أول له؛ وعرف به فطغى هذا على ما عداه من العلوم الأخرى. .

وبمطالعة ما وصل إلينا من تراث هذا العالم الكبير، نجد أنه عالج في مقدمته كثيراً من القضايا اللغوية الشائكة بل كان له قصب السبق في الوقوف على معالمها فضلاً عن قضايا لغوية جديدة لم يتطرق إليها أحد من قبل. كل هذا من وجهة نظر متفردة، قوامها: (فلسفة التاريخ والاجتماع) ـ حتى لا نكاد نرى أحداً من العلماء أضاف إليها شيئاً في مسيرة الفكر اللغوي؛ مما يدل ـ دلالة قوية ـ على نضج فكر ابن خلدون اللغوي في معالجته لمثل تلك القضايا، واستوائها على يده مبكراً!

من بين تلك القضايا:

1 ـ الكتابة العربية عند ابن خلدون

يعرف ابن خلدون الكتابة بأنها: رسوم وأشكال حرفية تدل على الكلمات المسموعة الدالة على ما في النفس. . .

ويضيف بأنها: ثاني رتبة من الدلالة اللغوية، وهي صناعة شريفة؛ إذ الكتابة من خواص الإنسان التي يميز بها عن الحيوان. وأيضاً فهي تُطلع على ما في الضمائر وتتأدى بها الأغراض إلى البلد البعيد؛ فتقضى الحاجات، وقد دفعت مؤونة المباشرة لها، ويطلع بها على العلوم والمعارف وصحف الأولين، وما كتبوه في علومهم وأخبارهم؛ فهي شريفة بجميع هذه الوجوه والمنافع، وخروجها في الإنسان من القوة إلى الفعل إنما يكون بالتعليم[33].

الكتابة وجودة الخط. . . قرين بالعمران:

يقول ابن خلدون: وعلى قدر الاجتماع والعمران والتناهي في الكمالات

(33) مقدمة ابن خلدون (ت808هـ): ص328، 329 ـ الطبعة الأولى ـ دار الكتب العلمية ببيروت، سنة 1993م.

والطلب لذلك؛ تكون جودة الخط في المدينة؛ إذ هو من جملة الصنائع... وأنها تابعة للعمران؛ ولهذا نجد أكثر البدو أميين لا يكتبون ولا يقرأون، ومن قرأ منهم أو كتب فيكون خطه قاصراً وقراءته غير نافذة ونجد تعليم الخط في الأمصار الخارج عمرانها عن الحد أبلغ وأحسن وأسهل طريقاً؛ لاستحكام الصنعة فيها.

كما يحكى لنا عن هذا العهد، وأن بها معلمين منتصبين لتعليم الخط يلقون على المتعلم قوانين وأحكاماً في وضع كل حرف، ويزيدون إلى ذلك المباشرة بتعليم وضعه، فتعتضد لديه رتبة العلم والحس في التعليم، وتأتي ملكته على أتم الوجوه.

ويعلل ابن خلدون ذلك بقوله: وإنما أتى هذا من كمال الصنائع ووفورها بكثرة العمران وانفساح الأعمال.

ويضيف قائلاً: وليس الشأن في تعليم الخط بالأندلس والمغرب كذلك في تعلم كل حرف بانفراده، على قوانين يلقيها المعلم للمتعلم، وإنما يتعلم بمحاكاة الخط من كتابة الكلمات جملة، ويكون ذلك من المتعلم ومطالعة المعلم له، إلى أن يحصل له الإجادة ويتمكن في بنانه الملكة؛ فيسمى مجيداً..[34].

تاريخ الكتابة العربية:

يقول ابن خلدون: وقدكان الخط العربي بالغاً مبالغه من الإحكام والإتقان والجودة في دولة التبابعة؛ لما بلغت من الحضارة والترف، وهو المسمى بالخط الحميري. وانتقل منها إلى الحيرة لما كان بها من دولة آل المنذر نسباء التبابعة في العصبية، والمجددين لملك العرب بأرض العراق. ولم يكن الخط عندهم

(34) المصدر السابق: ص329.

من الإجادة كما كان عند التبابعة؛ لقصور ما بين الدولتين. فكانت الحضارة وتوابعها من الصنائع وغيرها قاصرة على ذلك. ومن الحيرة لقنه أهل الطائف وقريش فيما ذكر.

ويقال: إن الذي تعلم الكتابة من الحيرة هو سفيان بن أمية. ويقال: حرب ابن أمية، وأخذها من أسلم بن سدرة. وهو قول ممكن، وأقرب ممن ذهب إلى أنهم تعلموها من أياد أهل العراق؛ لقول شاعرهم:

قوم لهم ساحة العراق؛ إذا ساروا جميعاً، والخط والقلم

وهو قول بعيد؛ لأن إياداً، وإن نزلوا ساحة العراق؛ فلم يزالوا على شأنهم من البداوة. والخط من الصنائع الحضرية. وإنما معنى قول الشاعر أنهم أقرب إلى الخط والقلم من غيرهم من العرب؛ لقربهم من ساحة الأمصار وضواحيها؛ فالقول بأن أهل الحجاز إنما لقنوها من الحيرة، ولقنها أهل الحيرة من التبابعة وحمير ـ وهو الأليق من الأقوال.

ويضيف ابن خلدون: وكان لحمير كتابة تسمى المسند، حروفها منفصلة، وكانوا يمنعون من تعلمها إلا بإذنهم. ومن حمير تعلمت مُضَرُ الكتابة العربية، إلا أنهم لم يكونوا مجيدين لها شأن الصنائع إذا وقعت بالبدو، فلا تكون محكمة المذاهب ولا مائلة إلى الإتقان والتنميق لبون ما بين البدو والصناعة واستغناء البدو عنها في الأكثر، وكانت كتابة العرب بدوية مثل كتابتهم أو قريباً من كتابتهم لهذا العهد. أو نقول إن كتابتهم لهذا العهد أحسن صناعة؛ لأن هؤلاء أقرب إلى الحضارة ومخالطة أهل الأمصار والدول. وأما مُضَرُ فكانوا أعرق في البدو وأبعد عن الحضر من أهل اليمن وأهل العراق وأهل الشام ومصر؛ فكان الخط العربي لأول الإسلام غير بالغ إلى الغاية من الإحكام والإتقان والإجادة، ولا إلى التوسط لمكان العرب من البداوة والتوحش وبعدهم عن الصنائع[35].

---

(35) المصدر نفسه: ص329، 330.

2 ـ صناعة الخط عند ابن خلدون

يعرّف ابن خلدون الخط بأنه: بيان عن القول والكلام، كما أن القول والكلام بيان عما في النفس والضمير من المعاني؛ فلا بد لكل منهما أن يكون واضح الدلالة.

قال الله تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ ③ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ ④﴾[36]، وهو يشمل بيان الأدلة كلها[37].

أصول فن الخط:

يقرر ابن خلدون هذا الأمر فيقول: فالخط المجرد كماله أن تكون دلالته واضحة، بإبانة حروفه المتواضعة وإجادة وضعها ورسمها كل واحد على حدة متميز عن الآخر؛ إلا ما اصطلح عليه الكتاب من إيصال حرف الكلمة الواحدة بعضها ببعض، سوى حروف اصطلحوا على قطعها، مثل الألف المتقدمة في الكلمة، وكذا الراء والزاي والدال والذال وغيرها؛ بخلاف ما إذا كانت متأخرة، وهكذا إلى آخرها. ثم إن المتأخرين من الكتاب اصطلحوا على وصل كلمات، بعضها ببعض، وحذف حروف معروفة عندهم، لا يعرفها إلا أهل مصطلحهم فتستعجم على غيرهم. وهؤلاء كتاب دواوين السلطان وسجلات القضاة؛ كأنهم انفردوا بهذا الاصطلاح عن غيرهم؛ لكثرة موارد الكتابة عليهم، وشهرة كتابتهم وإحاطة كثير من دونهم بمصطلحهم. فإن كتبوا ذلك لمن لا خبرة له بمصطلحهم فينبغي أن يعدلوا عن ذلك إلى ا لبيان ما استطاعوه؛ وإلا كان بمثابة الخط الأعجمي لأنهما بمنزلة واحدة من عدم التواضع عليه[38].

---

(36) سورة الرحمن، الآيتان: 3 و4.

(37) مقدمة ابن خلدون: ص333.

(38) المصدر السابق: ص333.

فك المعمى (الشفرة):

ويضيف ابن خلدون: وليس بعذر في هذا القدر، إلا كتاب الأعمال السلطانية في الأموال والجيوش، لأنهم مطلوبون بكتمان ذلك عن الناس؛ فإنه من الأسرار السلطانية التي يجب إخفاؤها، فيبالغون في رسم اصطلاح خاص بهم، ويصير بمثابة المعمَّى. وهو الاصطلاح على العبارة عن الحروف بكلمات من أسماء الطيب والفواكه والطيور أو الأزاهر، ووضع أشكال أخرى غير أشكال الحروف المتعارفة يصطلح عليها المتخاطبون لتأدية ما في ضمائرهم بالكتابة. وربما وضع الكتاب للعثور على ذلك، وإن لم يضعوه أولاً، قوانين بمقاييس استخرجوها لذلك بمداركهم يسمونها «فك المعمى». وللناس في ذلك دواوين مشهورة والله العليم الحكيم[39].

رحلة الخط العربي:

يتتبع ابن خلدون هذه المرحلة؛ فيقول: لما جاء الملك للعرب، وفتحوا الأمصار، وملكوا الممالك ونزلوا البصرة والكوفة، واحتاجت الدولة إلى الكتابة، استعملوا الخط وطلبوا صناعته وتعلموه وتداولوه؛ فترقت الإجادة فيه، واستحكم، وبلغ في الكوفة والبصرة رتبة من الإتقان، إلا إذا كانت دون الغاية. والخط الكوفي معروف الرسم لهذا العهد.

ثم انتشرت العرب في الأقطار والممالك، وافتتحوا إفريقية والأندلس، واختط بنو العباس بغداد وترقت الخطوط فيها إلى الغاية، لما استبحرت في العمران، وكانت دار الإسلام ومركز الدولة العربية، وخالفت أوضاع الخط ببغداد أوضاعه بالكوفة، في الميل إلى إجادة وجمال الرونق وحسن الرواء. واستحكمت هذه المخالفة في الأمصار إلى أن رفع رايتها ببغداد علي بن مقلة

---

(39) المصدر نفسه: ص333.

الوزير ثم تلاه في ذلك علي بن هلال، الكاتب الشهير بابن البواب، ووقف سند تعليمها عليه في المائة الثالثة وما بعدها. وبعدت رسوم الخط البغدادي وأوضاعه عن الكوفة، حتى انتهى إلى المباينة. ثم ازدادت المخالفة بعد تلك العصور بتفنن الجهابذة في إحكام رسومه وأوضاعه، حتى انتهت إلى المتأخرين مثل ياقوت والولي علي العجمي. ووقف سند تعليم الخط عليهم، وانتقل إلى مصر، وخالفت طريقة العراق بعض الشيء، ولقنها العجم هنالك، فظهرت مخالفة لخط أهل مصر أو مباينة. وكان الخط الإفريقي المعروف رسمه القديم لهذا العهد يقرب من أوضاع الخط المشرقي. وتميز ملك الأندلس بالأمويين؛ فتميزوا بأحوالهم من الحضارة والصنائع والخطوط؛ فتميز صنف خطهم الأندلسي، كما هو معروف الرسم لهذا العهد. وطغا بحر العمران والحضارة في الدول الإسلامية في كل قطر. وعظم الملك ونفقت أسواق العلوم وانتسخت الكتب وأجيد كتبها وتجليدها، وملئت بها القصور والخزائن الملوكية بما لا كفاء له، وتنافس أهل الأقطار في ذلك وتناغوا فيه.

ثم لما انحل نظام الدولة الإسلامية وتناقصت تناقص ذلك أجمع، ودرست معالم بغداد بدروس الخلافة؛ فانتقل شأنها من الخط والكتابة، بل والعلم إلى مصر والقاهرة؛ فلم تزل أسواقه بها نافقة لهذا العهد. وللخط بها معلمون يرسمون للمتعلم الحروف بقوانين في وضعها وأشكالها متعارفة بينهم. فلا يلبس المتعلم أن يحكم أشكال تلك الحروف على تلك الأوضاع وقد لقنها حسناً وحذق فيها دربة وكتاباً، وأخذها قوانين عملية؛ فتجيء أحسن ما يكون.

وأما أهل الأندلس، فافترقوا في الأقطار، عند تلاشي ملك العرب بها ومن خلفهم من البربر، وتغلبت عليهم أمم النصرانية، فانتشروا في عُدوة المغرب وإفريقيا، من لدن الدول اللمتونية إلى هذا العهد وشاركوا أهل العمران بما لديهم من الصنائع، وتعلقوا بأذيال الدولة؛ فغلب خطهم على الخط الإفريقي

وعفي عليه ونسي خط القيروان والمهدية بنسيان عوائدهما وصنائعهما. وصارت خطوط أهل أفريقيا كلها على الرسم الأندلسي بتونس وما إليها، لتوفر أهل الأندلس بها عند الجالية من شرق الأندلس. وبقي منه رسم ببلاد الجريد الذين لم يخالطوا كتاب الأندلس ولا تمرسوا بجوارهم. إنما كانوا يفدون على دار الملك بتونس؛ فصار خط أهل أفريقيا من أحسن خطوط أهل الأندلس؛ حتى إذا تقلص ظل الدولة الموحدية بعض الشيء، وتراجع أمر الحضارة والترف بتراجع العمران، نقص حينئذ حال الخط وفسدت رسومه، وجهل فيه وجه التعليم بفساد الحضارة وتناقص العمران. وبقيت فيه آثار الخط الأندلسي، تشهد بما كان لهم من ذلك لما قدمناه من أن الصنائع إذا رسخت بالحضارة فيعسر محوها. وحصل في دولة بني مرين من بعد ذلك بالمغرب الأقصى لون من الخط الأندلسي؛ لقرب جوارهم وسقوط من خرج منهم إلى فاس قريباً واستعمالهم إياهم سائر الدولة. ونسي عهد الخط فيما بعد عن سدة الملك وداره كأنه لم يعرف. فصارت الخطوط بإفريقيا والمغربين مائلة إلى الرداءة بعيدة عن الجودة، وصارت الكتب إذا انتسخت فلا فائدة تحصل لمتصفحها منها، إلا العناء والمشقة لكثرة ما يقع فيها من الفساد والتصحيف وتغيير الأشكال الخطية عن الجودة، حتى لا تكاد تقرأ إلا بعد عسر. ووقع فيه ما وقع في سائر الصنائع، بنقص الحضارة وفساد الدول. والله يحكم لا معقب لحكمه[40].

3 ـ الرسم العثماني من وجهة نظر ابن خلدون

لقد قدس الله ـ تعالى ـ قرآنه المجيد، ومن مظاهر هذا التقديس: الرسم المصحفي، ويراد به الوضع الذي ارتضاه سيدنا عثمان رضي الله عنه في كتابة كلمات القرآن وحروفه؛ حيث إن الأصل في المكتوب أن يكون موافقاً تمام الموافقة للمنطوق، من غير زيادة ولا نقص ولا تبديل ولا تغيير. لكن

(40) المصدر السابق: ص331، 332.

المصاحف العثمانية قد أهمل فيها هذا الأصل؛ فوجدت بها حروف كثيرة جاء رسمها مخالفاً لأداء النطق؛ وذلك لأغراض شريفة ظهرت، ومنها ما هو مكنون على أسرار كتاب الله، والتي تفسر يوماً بعد آخر؟!![41].

موقف ابن خلدون من الرسم المصحفي:

يتزعم ابن خلدون الفريق القائل بأن رسم المصاحف اصطلاحي لا توقيفي؛ وعليه فتجوز مخالفته. ويرى هذا الفريق: أن ما في الرسم العثماني من زيادات أو حذوف لم يكن توقيفاً أوحي به من الله على رسوله ولو كان كذلك لآمنا به وحرصنا عليه، بل إن هذا الفريق ليذهب إلى ما هو أبعد من ذلك؛ فيرى أن هذا الرسم بما فيه من زيادات أو حذوف أو غيرها إنما هو خطأ من الكتاب؟!![42].

يقرر ذلك ابن خلدون بقوله: كان الخط العربي لأول الإسلام غير بالغ إلى الغاية من الإحكام والإتقان والإجادة، ولا إلى التوسط لمكان العرب من البداوة والتوحش وبعدهم عن الصنائع.

ويضيف قائلاً: وانظر ما وقع لأجل ذلك في رسمهم المصحف حيث

---

(41) مفاهل العرفان في علوم القرآن: للشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني، 1/ 369 ـ بتصرف ـ، ط. عيسى البابي الحلبي، د.ت.

(42) رسم المصحف والاحتجاج به في القراءات: د. عبد الفتاح إسماعيل شلبي، ص119 ـ بتصرف يسير ـ، ط. دار نهضة مصر، سنة 1380هـ. وراجع؛ بحوث ومقالات في فقه العربية: د. محمد السيد علي بلاسي، ص88 وما بعدها، الطبعة الأولى ـ دار الولاء للتراث، سنة 1994م؛ تجد مزيداً من التفصيل حول هذه القضية.

هذا؛ ولعل ما تحمس له ابن خلدون في قضية الرسم المصحفي وعدم توقيفيه ما قد فتح المجال للمستشرقين المغرضين ومن تابعهم من أمثال جولد تسيهر وآرثر جفري: من أن الرسم المصحفي أصل لاختلاف القراءات؟!! لمزيد من التفصيل؛ ينظر: قطوف من فقه اللغة: د. محمد السيد علي بلاسي، ص64 وما بعدها، الطبعة الأولى ـ دار ظافر، سنة 2000م.

رسمه الصحابة بخطوطهم، وكانت غير مستحكمة في الإجادة، فخالف الكثير من رسومهم ما اقتضته أقيسة رسوم صناعة الخط عند أهلها. ثم اقتفى التابعون من السلف رسمهم فيها تبركاً بما رسمه أصحاب رسول الله ﷺ، وخير الخلق من بعده المتلقون لوحيه من كتاب الله وكلامه، كما يقتفى لهذا العهد خط ولي أو عالم تبركاً، ويتتبع رسمه خطأً وصواباً. وأين نسبة ذلك من الصحابة فيما كتبوه، فاتبع ذلك وأثبت رسماً، ونبه العلماء بالرسم على مواضعه.

ويتحمس ابن خلدون لما جنح إليه؛ قائلاً: ولا تلتفتن في ذلك إلى ما يزعمه بعض المغفلين من أنهم كانوا محكمين لصناعة الخط، وأن ما يتخيل من مخالفة خطوطهم لأصول الرسم ليس كما يتخيل؛ بل لكلها وجه. ويقولون في زيادة الألف في (لا أذبحنه): أنه تنبيه على أن الذبح لم يقع، وفي زيادة الياء في (بأييد) إنه تنبيه على كمال القدرة الربانية، وأمثال ذلك مما لا أصل له إلا التحكم المحض. وما حملهم على ذلك إلا اعتقادهم أن في ذلك تنزيهاً للصحابة عن توهم النقص في قلة إجادة الخط. وحسبوا أن الخط كمال، فنزهوهم عن نقصه، ونسبوا إليهم الكمال بإجادته، وطلبوا تعليل ما خالف الإجادة من رسمه وذلك ليس بصحيح. واعلم أن الخط ليس بكمال في حقهم، إذ الخط من جملة الصنائع المدنية المعاشية. والكمال في الصنائع إضافي، وليس بكمال مطلق؛ إذ لا يعود نقصه على الذات في الدين ولا في الخلال، وإنما يعود على أسباب المعاش وبحسب العمران والتعاون عليه لأجل دلالته على ما في النفوس وقد كان النبي ﷺ أمياً، وكان ذلك كما لا في حقه، وبالنسبة إلى مقامه؛ لشرفه وتنزهه عن الصنائع العملية التي هي أسباب المعاش والعمران كلها. وليست الأمية كمالاً في حقنا نحن؛ إذ هو منقطع إلى ربه، ونحن متعاونون على الحياة الدنيا، شأن الصنائع كلها، حتى العلوم الاصطلاحية. فإن الكمال في حقه هو تنزهه عنها جملة بخلافنا[43].

---

(43) مقدمة ابن خلدون: ص330، 331.

الرد على ما جنح إليه ابن خلدون:

يمكن أن يرد على ابن خلدون فيما جنح إليه هو ومن تابعه بما يأتي:[44]

أولاً: بالأدلة التي ساقها جمهور العلماء لتأييد مذهبهم، والتي بعضها من الكتاب والسنة وبعضها الآخر من إجماع الصحابة والتابعين وتابعيهم.

ويرى هذا الفريق: أن الرسم المصحفي توقيفي لا تجوز مخالفته.

واستدلوا بأن النبي ﷺ كان له كتّاب يكتبون الوحي، وقد كتبوا القرآن فعلاً بهذا الرسم وأقرهم الرسول على كتابتهم، ومضى عهده ﷺ والقرآن على هذه الكتبة لم يحدث فيه تغيير ولا تبديل. بل ورد أنه ﷺ كان يضع الدستور لكتاب الوحي في رسم المصحف وكتابته. ومن ذلك قوله لمعاوية ـ وهو من كتبة الوحي: «ألق الدواة، وحرّف القلم، وانصب الباء، ومرق السين، ولا تعور الميم، وحسن الله، ومد الرحمن، الرحيم، وضع قلمك على أذنك اليسرى، فإنه أذكر لك»[45].

ثم جاء أبو بكر فكتب القرآن بهذا الرسم في المصحف، ثم حذا حذوه عثمان في خلافته، فاستنسخ تلك الصحف في مصاحف على تلك الكتبة وأقر أصحاب النبي ﷺ عمل أبي بكر وعثمان رضي الله عنهم أجمعين وانتهى الأمر بعد ذلك إلى التابعين وتابعي التابعين؛ فلم يخالف أحد منهم في هذا الرسم، ولم ينقل أن أحداً منهم فكر أن يستبدل به رسماً آخر من الرسوم التي حدثت في عهد ازدهار التأليف، ونشاط الدواوين، وتقدم العلوم. بل بقي الرسم العثماني محترماً متبعاً في كتابة المصاحف لا يمس استقلاله، ولا يباح حماه[46].

---

(44) مناهل العرفان في علوم القرآن: 1/ 381، 382 ـ بتصرف يسير ـ، وراجع ما بعدها من صفحات؛ تجد مزيداً من التفصيل.

(45) رواه الإمام أحمد بن حنبل في مسنده: 4/ 465، مطبعة بريل في مدينة ليدن، سنة 1965م.

(46) المرجع السابق: ط/ 377 ـ بتصريف يسير.

ثانياً: أن ما ادعاه بعضهم من أنه ليس في نصوص السنة ما يوجب ذلك ويدل عليه. مردود بما سبق من إقرار الرسول ﷺ كتاب الوحي على هذا الرسم، ومنهم زيد بن ثابت الذي كتب المصحف لأبي بكر وكتب المصاحف لعثمان... والحديث الآنف، وفيه يقول الرسول ﷺ لمعاوية: «ألق الدواة، وحرف القلم.. الخ»؛ فإنه حجة على أنه ﷺ كان واضع دستور الرسم لهم.

ثالثاً: ما احتج به جمهور العلماء بأن للرسم العثماني أسراراً، ومزايا وأغراضاً عديدة، منها[47]:

1 ـ إن الرسم العثماني يدل على القراءات المتنوعة في الكلمة الواحدة. ولتوضيح ذلك: رسمت ﴿تَكَادُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ يَتَفَطَّرۡنَ﴾[48] هكذا ﴿تكاد السموات تنفطرن﴾ من غير ضبط ولا نقط، فهي برسمها هكذا تحتمل قراءة نافع والكسائي بالياء: ﴿يكاد السموات﴾ كما تحتمل قراءة الباقين من السبعة بالتاء: «تكاد». وقراءة حفص والكسائي ﴿تنفطرن﴾ بالتاء وفتح الطاء مشددة. وقراءة الباقين بالنون وكسر الطاء مخففة.

2 ـ إفادة المعاني المختلفة بطريقة تكاد تكون ظاهرة. وذلك نحو قطع كلمة ﴿أم﴾ في قوله تعالى: ﴿أَم مَّن يَكُونُ عَلَيۡهِمۡ وَكِيلٗا﴾[49]. ووصلها في قوله تعالى: ﴿أَمَّن يَمۡشِي سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ﴾[50]. إذ كتبت هكذا «أمن» بإدغام الميم الأولى في الثانية وكتابتهما ميماً واحدة مشددة؛ فقطع ﴿أم﴾ في الآية الأولى في الكتابة للدلالة على نها «أم» المنقطعة التي بمعنى بل، ووصل أم الثانية للدلالة على أنها ليست كتلك.

(47) نفس المرجع: 1/ 377 وما بعدها.
(48) سورة الشورى، الآية: 5.
(49) سورة النساء، الآية: 109.
(50) سورة الملك، الآية: 22.

3 ـ الدلالة على معنى خفي دقيق كزيادة الياء في كتابة كلمة (أيد) من قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيۡنَٰهَا بِأَيۡيْدٍ﴾[51] إذ كتبت هكذا (بأييد) ـ بياءين ـ وذلك للإيماء إلى تعظيم قوة الله التي بنى بها السماء وأنها لا تشبهها قوة على حد القاعدة المشهورة: «زيادة المبنى تدل على زيادة المعنى»!

ومن هذا القبيل: حذف الواو من قوله: ﴿وَيَدۡعُ ٱلۡإِنسَٰنُ﴾[52] ﴿وَيَمۡحُ ٱللَّهُ ٱلۡبَٰطِلَ﴾[53]؛ للدلالة على سرعة وقوع الفعل وسهولته على الفاعل، وشدة قبول المنفعل للتأثر به في الوجود!؟

4 ـ إفادة بعض اللغات الفصيحة. مثل قوله سبحانه وتعالى: ﴿يَوۡمَ يَأۡتِ لَا تَكَلَّمُ نَفۡسٌ إِلَّا بِإِذۡنِهِۦ﴾[54]. كتبت بحذف الياء هكذا «يأت» للدلالة على لغة هذيل!.

5 ـ حمل الناس على أن يتلقوا القرآن من صدور ثقات الرجال، ولا يتكلوا على هذا الرسم العثماني الذي جاء غير مطابق للنطق الصحيح في الجملة.

وينضوي تحت هذه الفائدة مزيتان:

أ ـ التوثق من ألفاظ القرآن وطريقة أدائه وحسن ترتيله وتجويده. فإن ذلك لا يمكن أن يعرف على وجه اليقين من المصحف، مهما تكن قاعدة رسمه واصطلاح كتابته؛ فقد تخطئ المطبعة في الطبع، وقد يخفى على القارئ بعض أحكام تجويده، كالقلقلة والإظهار والإخفاء والإدغام والروم والإشمام ونحوها، فضلاً عن خفاء تطبيقها.

---

(51) سورة الذاريات، الآية: 47.

(52) سورة الإسراء، الآية: 11.

(53) سورة الشورى، الآية: 24.

(54) سورة هود، الآية: 105.

ولهذا قرر العلماء: أنه لا يجوز التعويل على المصاحف وحدها. بل لا بد من التثبت في الأداء والقراءة، بالأخذ عن حافظ ثقة. وإن كنت في شك فقل لي بربك: هل يستطيع المصحف وحده بأي رسم يكون، أن يدل قارئاً أياً كان على النطق الصحيح بفواتح السور الكريمة، مثل: ﴿كٓهيعٓصٓ﴾، ﴿حمٓ﴾، ﴿عٓسٓقٓ﴾، ﴿طسٓمٓ﴾؟! ومن هذا الباب الروم والإشمام ي قوله سبحانه: ﴿مَا لَكَ لَا تَأْمَنَّا عَلَىٰ يُوسُفَ﴾[55]، من كلمة (لا تأمنا)!

ب ـ اتصال السند برسول الله ﷺ؛ وتلك خاصية من خواص هذه الأمة الإسلامية امتازت بها على سائر الأمم.

مما سبق يتضح: أنه لا صحة لما جنح إليه ابن خلدون في مقدمته من أن الرسم المصحفي اصطلاحي، وأن ما ورد فيه من زيادات أو حذف أو غيرها إنما هو خطأ من الكتاب؟!!

فالأمر ـ كما وضحنا بالأدلة والبراهين ـ لا يتعلق بإحكام الخط من عدمه، كما جنح إلى ذلك ابن خلدون وتحمس: إن الأمر متعلق بتوقيفية الرسم المصحفي كما سبق أن وضحنا!

من هنا؛ يجب الالتزام بالرسم العثماني، وذلك مذهب جمهور العلماء؛ ويستشهدون على ذلك بقول إمامين جليلين من أئمة المذاهب.

فقد سئل الإمام مالك: هل يكتب المصحف على ما أحدث الناس من الهجاء فقال لا، إلا على الكتبة الأولى.

والإمام أحمد بن حنبل يقول: «تحرم مخالفة خط عثمان في ياء أو ألف أو واو أو غيره»[56].

وجاء في حواشي المنهج في فقه الشافعية ما نصه: «كلمة [الربا] تكتب

---

(55) سورة يوسف، الآية: 11.

(56) رسم المصحف والاحتجاج به في القراءات: ص116، 117، نقلاً عن المحكم: ص15.

بالواو والألف كما جاء في الرسم العثماني، ولا تكتب في القرآن بالياء أو الألف؛ لأن رسمه سنة متبعة»[57].

وجاء في المحيط البرهاني في فقه الحنفية ما نصه: «إنه ينبغي ألا يكتب المصحف بغير الرسم العثماني»[58].

هذا، «وقد أثيرت هذه المسألة في زماننا، وكان للجنة الفتوى في الأزهر الشريف إسهام فيها؛ إذ رأت الوقوف عند المأثور من كتابة المصحف وهجائه واحتجت لما رأته: بأن القرآن كتب في عهد النبي ﷺ برسم كتبت به مصاحف عثمان. استمر المصحف مكتوباً بهذا الرسم في عهد الصحابة والتابعين وتابعي التابعين والأئمة المجتهدين في عصورهم المختلفة، ولم ينقل عن أحد من هؤلاء جميعاً أنه رأى تغيير هجاء المصحف عن ما رسم به أولاً إلى تلك القواعد التي حدثت في عهد ازدهار التأليف في البصرة والكوفة..»[59].

ورأى حفني ناصف ـ عليه رحمه الله ـ: «وجوب المحافظة على الرسم العثماني؛ لمعرفة القراءة المقبولة والمردودة، وفي المحافظة احتياط شديد لبقاء القرآن على أصله لفظاً وكتابة فلا يفتح فيه باب الاستحسان»[60].

4 ـ اللغة ملكة صناعية عند ابن خلدون

يقرر ابن خلدون هذا بقوله: اعلم أن اللغات كلها شبيهة بالصناعة، إذ هي ملكات في اللسان، للعبارة عن المعاني وجودتها وقصورها بحسب تمام الملكة أو نقصانها وليس ذلك بالنظر إلى المفردات، وانما هو بالنظر إلى التراكيب.

---

(57) مناهل العرفان في علوم القرآن: ص379.

(58) المرجع نفسه.

(59) رسم المصحف والاحتجاج به في القراءات: ص118 نقلاً عن مجلة الرسالة: العدد 216 سنة 1937م.

(60) المرجع السابق: ص118، نقلاً بتلخيص عن مجلة المقتطف: عدد يوليو سنة 1933م.

ويضيف قائلاً: فالمتكلم من العرب حين كانت ملكة اللغة العربية موجودة فيهم، يسمع كلام أهل جيله، وأساليبهم في مخاطباتهم وكيفية تعبيرهم عن مقاصدهم؛ كما يسمع الصبي استعمال المفردات في معانيها؛ فيلقنها أولاً، ثم يسمع التراكيب بعدها فيلقنها كذلك. ثم لا يزال سماعهم لذلك يتجدد في كل لحظة ومن كل متكلم، واستعماله يتكرر إلى أن يصير ذلك ملكة وصفة راسخة ويكون كأحدهم.

هكذا تصيرت الألسن واللغات من جيل إلى جيل وتعلمها العجم والأطفال. وهذا هو معنى ما تقوله العامة من أن اللغة للعرب بالطبع أي بالملكة الأولى التي أخذت عنهم، ولم يأخذوها عن غيرهم. ثم فسدت هذه الملكة لمضر بمخالطتهم الأعاجم. وسبب فسادها أن الناشئ من الجيل، صار يسمع في العبارة عن المقاصد كيفيات أخرى غير الكيفيات التي كانت للعرب، فيعبر بها عن مقصوده لكثرة المخالطين للعرب من غيرهم، ويسمع كيفيات العرب أيضاً؛ فاختلط عليه الأمر وأخذ من هذه وهذه، فاستحدث ملكة وكانت ناقصة عن الأولى. وهذا معنى فساد اللسان العربي[61].

هذا؛ ويكشف ابن خلدون عن السر في أن العجمة إذا سبقت إلى اللسان قصرت بصاحبها في تحصيل العلوم عن أهل اللسان العربي، فيقول: والسر في ذلك أن مباحث العلوم كلها إنما هي في المعاني الذهنية والخيالية، من بين العلوم الشرعية، التي هي أكثر مباحثها في الألفاظ وموادها من الأحكام المتلقاة من الكتاب والسنة ولغاتها المؤدية لها، وهي كلها في الخيال؛ وبين العلوم العقلية، وهي في الذهن. واللغات إنما هي ترجمان عما في الضمائر من تلك المعاني، يؤديها بعض إلى بعض بالمشافهة في المناظرة والتعليم، وممارسة البحث بالعلوم لتحصيل ملكتها بطول المران على ذلك. والألفاظ واللغات

(61) مقدمة ابن خلدون: ص477.

وسائط وحجب بين الضمائر، وروابط وختام عن المعاني. ولا بد في اقتناص تلك المعاني من ألفاظها لمعرفة دلالاتها اللغوية عليها، وجودة الملكة لناظر فيها؛ وإلا فيعتاص عليه اقتناصها زيادة على ما يكون في مباحثها الذهنية من الاعتياص[62].

ويضيف ابن خلدون قائلاً: وقد تقدم لنا أن اللغة ملكة في اللسان، وكذا الخط صناعة ملكتها في اليد؛ فإذا تقدمت في اللسان ملكة العجمة، صار مقصراً في اللغة العربية، لما قدمناه من أن الملكة إذا تقدمت في صناعة بمحل، فقل أن يجيد صاحبها ملكة في صناعة أخرى، وهو ظاهر.

وإذا كان مقصراً في اللغة العربية ودلالتها اللفظية والخطية اعتاص عليه مفهم المعاني منها كما مر. إلا أن تكون ملكة العجمة السابقة لم تستحكم حين انتقل منها إلى العربية، كأصاغر أبناء العجم الذين يربون مع العرب قبل أن تستحكم عجمتهم، فتكون اللغة العربية كأنها السابقة لهم، ولا يكون عندهم تقصير في فهم المعاني من العربية. وكذا أيضاً شأن من سبق له تعلم الخط الأعجمي قبل العربي.

ولهذا نجد الكثير من علماء الأعاجم في دروسهم ومجالس تسليمهم يعدلون عن نقل التفاسير من الكتب إلى قراءتها ظاهراً يخففون بذلك عن أنفسهم مؤونة بعض الحجب ليقرب عليهم تناول المعاني[63].

ويضيف: ولا يعترض ذلك أيضاً مما كان لليونانيين في علومهم من رسوخ القدم فإنهم إنما تعلموها من لغتهم السابقة لهم وخطهم المتعارف بينهم. والأعجمي المتعلم للعلم في الملة الإسلامية يأخذ العلم بغير لسانه الذي سبق إليه، ومن غير خطه الذي يعرف ملكته. فلهذا يكون له ذلك حجاباً كما قلناه. وهذا عام في جميع أصناف أهل اللسان الأعجمي من الفرس والروم والترك

---

(62) المصدر السابق: ص467، 468.

(63) المصدر نفسه.

والبربر والفرنج، وسائر من ليس من أهل اللسان العربي. وفي ذلك آيات للمتوسمين[64].

5 ـ الاحتجاج اللغوي عند ابن خلدون

هو ذلك المنهج الذي يعنى بوضع الضوابط والقوانين التي تحكم الاستعمال اللغوي في مستوياته المختلفة، بحيث يعد الخروج عليه ضرباً من ضروب اللحن[65].

وقد وضع اللغويون شروطاً ومعايير لذلك تشمل الزمان والمكان:

فمن ناحية الزمان: حدّد اللغويون العرب الفصحاء الذين يوثق بعربيتهم ويستشهد بكلامهم بنهاية القرن الثاني الهجري بالنسبة لعرب الأمصار، وأواسط القرن الرابع الهجري بالنسبة لعرب البدو من جزيرة العرب، وسموا هذه العصور بـ: «عصور الاحتجاج»[66].

أما من ناحية المكان: فقد ربطوه بفكرة البداوة والحضارة، فكلما كانت القبيلة بدوية أو أقرب إلى حياة البداوة كانت لغتها أفصح والثقة فيها أكثر. وكلما كانت متحضرة. أو أقرب إلى حياة الحضارة كانت لغتها محل شك ومثار شبهة؛ ولذلك تجنبوا الأخذ عنها[67].

---

(64) المصدر السابق: ص469.

(65) الموجز في البحث اللغوي: د. محمد سعد، ص62. نقلاً عن: البحث اللغوي بين النظرية والتطبيق: د. محمد عفيفي7 ص93. ولمزيد من التفصيل، يراجع: المدخل إلى البحث اللغوي: د. محمد السيد علي بلاسي، ص63 وما بعدها، الطبعة الأولى ـ المطبعة العصرية بيروت، سنة 1999م.

(66) ينظر؛ مجلة مجمع الخالدين: 1/202، 294، 303. وفقه اللغة: د. علي عبد الواحد وافي، ص199، ط، دار نهضة مصر. د.ت. واللغة العربية.. خصائصها وسماتها: د. عبد الغفار هلال ص138، الطبعة الثالثة، سنة 1406هـ.

(67) البحث اللغوي عند العرب: د. أحمد مختار عمر، ص47، 48، الطبعة الرابعة مطابع سجل العرب، سنة 1402هـ.

ويوضح ذلك أحد اللغويين المحدثين بقوله: وحين استعرضنا مساكن البدو والحضر وحالتهم الاجتماعية؛ تبين لنا أن العلماء قد أسسوا فصاحة القبيلة على دعامتين:

الأولى: مقدار قرب مساكنها مكة وما حولها.

والثانية: مقدار توغلها في البداوة(68).

أقول: لقد قرر ابن خلدون هذه المعايير في مقدمته، وسبق اللغويين حين قال: ولهذا كانت لغة قريش أفصح اللغات العربية وأصرحها؛ لبعدهم عن بلاد العجم من جميع جهاتهم. ثم من اكتنفهم من ثقيف وهذيل وخزاعة وبني كنانة وغطفان وبني أسد وبني تميم. وأما من بُعد عنهم من ربيعة ولخم وجذام وغسان وإياد وقضاعة وعرب اليمن المجاورين لأمم الفرس والروم والحبشة، فلم تكن لغتهم تامة الملكة بمخالطة الأعاجم. وعلى نسبة بعدهم من قريش كان الاحتجاج بلغاتهم في الصحة والفساد عند أهل الصناعة العربية(69).

وخرج ابن خلدون لنا من مسحه الشامل للأقطار الناطقة في عهده من خلال تطبيق هذه المعايير ـ بحقيقة، قررها بقوله: اعلم أن عرف التخاطُبِ في الأمصارِ وبينَ الحَضَرِ ليس بلغَةِ مُضَرَ القديمةِ، ولا بلغة أهل الجيل؛ بل هي لغة أخرى قائمة بنفسها بعيدة عن لُغَةِ مضر وعن لغة هذا الجيل العربي الذي لعهدنا، وهي عن لغة مضر أبعد.

فأما أنها لغة قائمة بنفسها فهو ظاهر، يشهد له ما فيها من التغاير الذي بعد عن صناعة أهل النحو لحناً، وهي مع ذلك تختلف باختلاف الأمصار في اصطلاحاتهم؛ فلغة أهل المشرق مباينة بعض الشيء للغة أهل المغراب، وكذا أهل الأندلس معهما وكل منهم متوصل بلغته إلى تأدية مقصوده والإبانة عما في

---

(68) في اللهجات العربية: إبراهيم أنيس، ص51، 52 ـ بتصرف يسير ـ ص6 ـ مكتبة الأنجلو المصرية، د.ت.

(69) مقدمة ابن خلدون: ص477.

نفسه. وهذا معنى اللسان واللغة. وفقدان الإعراب ليس بضائر لهم، كما قلناه في لغة العرب لهذا العهد.

وأما أنها أبعدُ عن اللسان الأول من لغة هذا الجيل؛ فلأن البعد عن اللسان إنما هو بمخالطة العجمة فمن خالط العجم أكثر كانت لغته عن ذلك اللسان الأصلي أبعد، لأن الملكة إنما تحصل بالتعليم... وهذه ملكة ممتزجة من الملكة الأولى التي كانت للعرب. ومن الملكة الثانية التي للعجم. فعلى مقدار ما يسمعونه من العجة ويربون عليه يبعدون عن الملكة الأولى واعتبر ذلك في أمصار إفريقية والمغرب والأندلس والمشرق. أما أفريقية والمغرب، فخالطت العرب فيها البرابرة من العجم لوفور عمرانها بهم، ولم يكد يخلو عنهم مصر ولا جيل؛ فغلبت العجمة فيها على اللسان العربي الذي كان لهم، وصارت لغة أخرى ممتزجة، والعجمة فيها أغلب لما ذكرناه، فهي عن اللسان الأول أبعد. وكذا المشرق لما غلب العرب على أممه من فارس والترك فخالطوهم، وتداولت بينهم لغاتهم في الأكرة والفلاحين والسبي الذين اتخذوهم خولاً ودايات وأظآراً ومراضع؛ ففسدت لغتهم بفساد الملكة حتى انقلبت لغة أخرى. وكذا أهل الأندلس مع عجم الجلالقة والإفرنجة. وصار أهل الأمصار كلهم من هذه الأقاليم أهل لغة أخرى مخصوصة بهم، تخالف لغة مضر ويخالف أيضاً بعضها بعضاً كما نذكره، وكأنها لغة أخرى لاستحكام ملكتها في أجيالهم. والله يخلق ما يشاء ويقدر[70].

6 ـ القياس في اللغة العربية عند ابن خلدون:

انقسم علماء اللغة حيال ذلك إلى فرق ثلاثة[71]:

(70) المصدر السابق: ص480.

(71) للمزيد من التفصيل، يراجع: الاشتقاق عند الزجاج.. مع عمل اشتقاقي لغوي من كتبه المتاحة: للدكتور/ محمد السيد علي بلاسي، ص84 وما بعدها (رسالة دكتوراه مخطوطة بكلية اللغة العربية ـ جامعة الأزهر الشريف سنة 1993م).

الفريق الأول:

مذهب جمهور العلماء ويرى أنه لا يصح القياس بهذا العمل إلا حين يكون له سند من نصوص اللغة يبرهن على أن العرب أصحاب اللغة قد جاؤوا بمثله أو نظيره، وأن هذا النظير كثير الورود في كلامهم المروي عنهم[72].

وقد ذهب إلى هذا ابن جني[73] ومن قبله أبو علي الفارسي والمازني وغيرهم من اللغويين.

ويقول أبو عثمان المازني: ما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب ألا ترى أنك لم تسمع أنت ولا غيرك اسم كل فاعل ولا مفعول، وإنما سمعت بعضها؛ فقست عليها غيره[74].

هذا، وقد انتصر لهذا الفريق ابن خلدون؛ حيث يقول: اعلم أن النقل الذي تثبت به اللغة، إنما هو النقل عن العرب أنهم استعملوا هذه الألفاظ لهذه المعاني، لا تقل إنهم وضعوها لأنه متعذر وبعيد، ولم يعرف لأحد منهم. وكذلك لا تثبت اللغات بقياس ما لم يعلم استعماله، على ما عرف استعماله في ماء العين، باعتبار الإبكار الجامع. لأن شهادة الاعتبار في باب القياس إنما يدركها الشرع الدال على صحة القياس من أصله. وليس لنا مثله في اللغة إلا بالعقل، وهو محكم، وعلى هذا جمهور الأئمة. وإن مال إلى القياس فيها القاضي وابن سريج وغيرهما. لكن القول بنفيه أرجح[75].

الفريق الثاني:

ويمثله ابن الأنباري الذي: صرح وقرر أن هناك فرقاً بين النحو واللغة:

---

(72) من أسرار اللغة: د. إبراهيم أنيس، ص48، الطبعة الثالثة ـ الأنجلو المصرية، سنة 1966م.

(73) راجع؛ الخصائص: لابن جني. 1/ 121، 358، 3/ 270 وما بعدها، تحقيق محمد علي النجار، ط3 ـ عالم الكتب سنة 1403هـ.

(74) انظر؛ دراسات في العربية وتاريخها: للإمام الشيخ محمد الخضر حسين، ص70، الطبعة الثانية، الناشر: المكتب الإسلامي بدمشق، سنة 1380هـ.

(75) مقدمة ابن خلدون: ص473.

فالنحو علم قائم على المقاييس المستنبطة من كلام العرب، والقياس جاء في النحو بل قال إن (النحو كله قياس).

ثم قال: بخلاف اللغة فإنها وضعت وضعاً نقلياً لا عقلياً، فلا يجوز القياس بل يقتصر على ما ورد به النقل[76].

الفريق الثالث:

وقد حاول التوفيق بين نوعين من الألفاظ التي لم يتصرف بها العرب، حيث نوع كثر وروده في كلامهم من غير تصرف، فدل ذلك على قصدهم لإبقائه على هيئة؛ وقد تم فلا يجوز لنا نحن أن نتصرف منه. ونوع قل وروده في كلامهم فلم يعرف قصدهم فيه فيجوز لنا ـ إذن ـ أن نتصرف فيه[77].

7 ـ الطريق إلى تعلم الفصحى من منظار ابن خلدون

يوجه ابن خلدون نصيحته في هذا المضمار قائلاً: اعلم أن ملكة اللسان المضري، لهذا العهد. قد ذهبت وفسدت. ولغة أهل الجيل كلهم مغايرة للغة مضر التي نزل بها القرآن، وإنما هي لغة أخرى من امتزاج العجمة بها. إلا أن اللغات لما كانت ملكات كان تعلمها ممكناً، شأن سائر الملكات. ووجه التعليم لمن يبغي هذه الملكة ويروم تحصيلها أن يأخذ نفسه بحفظ كلامهم القديم الجاري على أساليبهم من القرآن والحديث، وكلام السلف، ومخاطبات فحول العرب في أسجاعهم وأشعارهم، وكلمات المولدين أيضاً في سائر فنونهم؛ حتى يتنزل لكثرة حفظه لكلامهم من المنظوم والمنثور منزلة من نشأ بينهم ولقن العبارة عن المقاصد منهم؛ ثم يتصرف بعد ذلك في التعبير عما في ضميره على حسب عباراتهم، وتأليف كلماتهم، وما وعاه وحفظه من أساليبهم وترتيب

---

(76) تعليل الأسماء: د. محمد حسن جبل، ص52، 53 (بحث منشور بمجلة كلية اللغة العربية فرع جامعة الأزهر المنصورة: العدد العاشر، سنة 1410هـ).

(77) الاشتقاق وأثره في النمو اللغوي: د. عبد الحميد محمد أبو سكين ص81 ـ بتصرف يسير ـ الطبعة الأولى ـ الأمانة، سنة 1399هـ.

ألفاظهم؛ فتحصل له هذه الملكة بهذا الحفظ والاستعمال، ويزداد بكثرتهما رسوخاً وقوة. ويحتاج مع ذلك إلى سلامة الطبع والتفهم الحسن لمنازع العرب وأساليبهم في التراكيب ومراعاة التطبيق بينها وبين مقتضيات الأحوال. والذوق يشهد بذلك، وهو ينشأ ما بين هذه الملكة والطبع السليم فيهما. وعلى قدر المحفوظ وكثرة الاستعمال تكون جودة المقول المصنوع نظماً ونثراً ومن حصل على هذه الملكات، فقد حصل على لغة مضر، وهو الناقد البصير بالبلاغة فيها، وهكذا ينبغي أن يكون تعلمها[78].

ويؤكد ابن خلدون أن حصول ملكة اللسان العربي إنما هو بكثرة الحفظ من كلام العرب، حتى يرتسم في خياله المنوال الذي نسجوا عليه تراكيبهم فينسج هو عليه. ويتنزل بذلك منزلة من نشأ معهم وخالط عباراتهم في كلامهم، حتىء حصلت له الملكة المستقرة في العبارة عن المقاصد على نحو كلامهم[79].

ويوضح ابن خلدون: أن حصول هذه الملكة بكثرة الحفظ وجودتها بجودة المحفوظ؛ فيقول تحت هذا العنوان: قد قدمنا أنه لا بد من كثرة الحفظ. لمن يروم تعلم اللسان العربي؛ وعلى قدر جودة المحفوظ وطبقته في جنسه وكثرته من قلته، تكون جودة الملكة الحاصلة عنه للحافظ. فمن كان محفوظه من أشعار العرب الإسلاميين شعر حبيب أو العتابي أو ابن المعتز أو ابن هانئ أو الشريف الرضي؛ أو رسائل ابن المقفع أو سهل بن هارون أو ابن الزيات أو البديع أو الصابئ؛ تكون ملكته أجود وأعلى مقاماً ورتبة في البلاغة، ممن يحفظ أشعار المتأخرين مثل شعر ابن سهل أو ابن النبيه أو ترسل البيساني أو العماد الأصبهاني، لنزول طبقة هؤلاء عن أولئك. يظهر ذلك للبصير الناقد صاحب الذوق. وعلى مقدار جودة المحفوظ أو المسموع، تكون جودة الاستعمال من

---

(78) مقدمة ابن خلدون: ص481.

(79) المصدر السابق: ص482.

بعده، ثم إجادة الملكة من بعدهما. فبارتقاء المحفوظ في طبقته من الكلام، ترتقي الملكة الحاصلة لأن الطبع إنما ينسج على منوالها، وتنمو قوى الملكة بتغذيتها[80].

هذا؛ ويرجع ابن خلدون السبب في أن كلام الإسلاميين من العرب أعلى طبقة في البلاغة وأذواقها من كلام الجاهلية، في منثورهم ومنظومهم؛ فيقول: فإنا نجد شعر حسان بن ثابت وعمر بن أبي ربيعة والحطيئة وجرير والفرزدق ونصيب وغيلان ذي الرمة والأحوص وبشار، ثم كلام السلف من العرب في الدولة الأموية وصدراً من الدولة العباسية، في خطبهم وترسيلهم ومحاوراتهم للملوك أرفع طبقة في البلاغة بكثير من شعر النابغة وعنترة وابن كلثوم وزهير وعلقمة بن عبدة وطرفة بن العبد، ومن كلام الجاهلية في منثورهم ومحاوراتهم. والطبع السليم والذوق الصحيح شاهدان بذلك للناقد البصير بالبلاغة.

والسبب في ذلك أن هؤلاء الذين أدركوا الإسلام سمعوا الطبقة العالية من الكلام في القرآن والحديث، اللذين عجز البشر عن الإتيان بمثليهما، لكونها ولجت في قلوبهم ونشأت على أساليبها نفوسهم؛ فنهضت طباعهم وارتقت ملكاتهم في البلاغة عن ملكات من قبلهم من أهل الجاهلية، ممن لم يسمع هذه الطبقة ولا نشأ عليها؛ فكان كلامهم في نظمهم ونثرهم أحسن ديباجة وأصفى رونقاً من ذوقك إن كنت من أهل الذوق والتبصر بالبلاغة[81].

وبعد؛ فإنني أعد مقدمة ابن خلدون موسوعة من الموسوعات الفكرية المنفردة بهذا الإيجاز المبهر، الملفت للأنظار؛ وكأنها مقدمات لكل العلوم! حتى لكأني لا أجد علماً من العلوم الفكرية إلا وجدناه في هذا الكتاب؛ بحيث جمع أطرافه، ملخصاً إياه؟!!

ولا عجب؛ ففي عصر النكبات تكثر الموسوعات: فمن رحمة الله تعالى

---

(80) المصدر نفسه: ص495، 496.

(81) المصدر السابق: ص497.

وفضله أن هيأ بعد نكبة بغداد جلة من العلماء الموسوعيين من أمثال: العلامة السيوطي، وابن خلدون، وابن تيمية، وابن القيم.. الخ.

جاء هذا بعد عصر المحن؛ فقد وفقهم الله تعالى إلى جمع تراث السابقين في شتى مجالات المعرفة؛ ولعلهم أخذوا الدرس من ضياع ما ضاع من تراث المسلمين في دجلة، في الوقت الذي لم تصل إليه أنظمة حديثة لجمع التراث كالكمبيوتر ـ مثلاً ـ؛ فكان العلماء الأجلاء؛ ولعله لحكمة عظيمة، وهي حفظ تراث المسلمين المتعلق بكتاب الله ـ تعالى ـ!

رحم الله المفكر العظيم العلامة ابن خلدون (ت 808 هـ) ـ رحمة واسعة بقدر ما قدم للإنسانية وأفادها من منبع علمه، وفيض معرفته، وأسكنه فسيح جناته مع الخالدين...

أهم المصادر والمراجع بعد القرآن الكريم

1 ـ ابن خلدون: للدكتور علي عبد الواحد وافي، (سلسلة أعلام العرب).

2 ـ ابن خلدون (732 ـ 808هـ): للدكتور عماد الدين خليل، بحث منشور في كتاب: أعلام التربية العربية الإسلامية (المجلد الرابع)، الناشر: مكتب التربية العربي لدول الخليج، سنة 1989م.

3 ـ الأدب الأندلسي بين التأثير والتأثر: د. محمد رجب البيومي، ط. إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، سنة 1980م.

4 ـ الاشتقاق عند الزجاج.. مع عمل معجم اشتقاقي لغوي من كتبه المتاحة: للدكتور/ محمد السيد علي بلاسي، (رسالة دكتوراه مخطوطة محفوظة بكلية اللغة العربية ـ جامعة الأزهر الشريف) سنة 1993م.

5 ـ الاشتقاق وأثره في النحو اللغوي: د. عبد الحميد محمد أبو سكين، الطبعة الأولى ـ مطبعة الأمانة، سنة 1399هـ.

6 ـ البحث اللغوي عند العرب: د. أحمد مختار عمر، الطبعة الرابعة ـ مطابع سجل العرب، سنة 1402هـ.

7 ـ بحوث ومقالات في فقه العربية: د. محمد السيد علي بلاسي، الطبعة الأولى ـ دار الولاء للتراث، سنة 1994م.

8 ـ البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع: للشوكاني، ط. دار المعرفة ببيروت، د.ت.

9 ـ تعليل الأسماء: د. محمد حسن جبل، (بحث منشور بمجلة كلية اللغة العربية فرع جامعة الأزهر المنصورة: العدد العاشر، سنة 1410هـ).

10 ـ تاريخ العلامة ابن خلدون: ط. دار الكتاب اللبناني، سنة 1982م.

11 ـ الخصائص: لابن جني، تحقيق محمد علي النجار، ط3 ـ عالم الكتب، سنة 1403هـ.

12 ـ دراسات عن المؤرخين العرب: للمستشرق مارغوليوث، ترجمة د. حسين نصار، ط. دار الثقافة بيروت، د.ت.

13 ـ دراسات في العربية وتاريخها: للإمام الشيخ محمد الخضر حسين، الطبعة الثانية، الناشر: المكتب الإسلامي بدمشق، سنة 1380هـ.

14 ـ رسم المصحف والاحتجاج به في القراءات: د. عبد الفتاح إسماعيل شلبي، ط. دار نهضة مصر، سنة 1380هـ.

15 ـ شذرات الذهب في أخبار من ذهب: للعماد الحنبلي، الطبعة الثانية ـ دار المسيرة بيروت، سنة 1979م.

16 ـ الضوء اللامع لأهل القرن التاسع: للسخاوي، ط. دار مكتبة الحياة ببيروت: د.ت.

17 ـ عصر سلاطين المماليك: للدكتور محمود رزق سليم، ط. مكتبة الآداب بالقاهرة.

18 ـ فقه اللغة: د. علي عبد الواحد وافي، ط. دار النهضة مصر، د.ت.

19 ـ في اللهجات العربية: إبراهيم أنيس، ط6 ـ مكتبة الأنجلو المصرية، د.ت.

20 ـ قطوف من فقه اللغة: د. محمد السيد علي بلاسي، الطبعة الأولى ـ دار ظافر، سنة 2000م.

21 ـ كنوز الأجداد: لمحمد كرد علي، الطبعة الثانية ـ دار الفكر بدمشق سنة 1984م.

22 ـ اللغة العربية.. خصائصها وسماتها: د. عبد الغفار هلال، الطبعة الثالثة، سنة 1406هـ.

23 ـ مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة، (العدد الأول).

24 ـ المدخل إلى البحث اللغوي: د. محمد السيد علي بلاسي، الطبعة الأولى ـ العصرية بيروت، سنة 1999م.

25 ـ مقدمة ابن خلدون (ت808هـ): الطبعة الأولى ـ دار الكتب العلمية ببيروت، سنة 1993م.

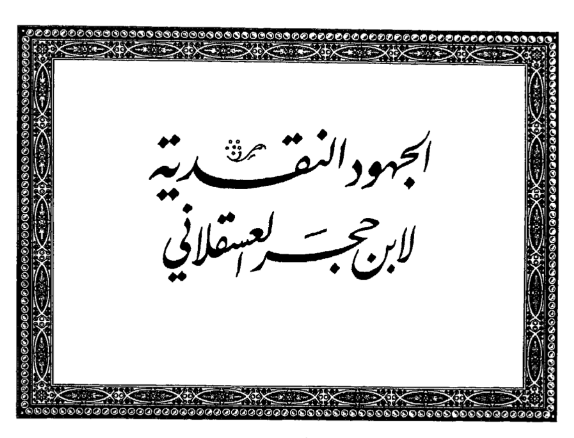
26 ـ من أسرار اللغة: د. إبراهيم أنيس، الطبعة الثالثة ـ الأنجلو المصرية، سنة 1966م.

27 ـ من أعلام الحضارة الإسلامية: د. حمد بن ناصر الدخيل، الطبعة الأولى ـ دار الشبل بالرياض، سنة 1993م.

28 ـ مناهل العرفان في علوم القرآن: للشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني، ط. عيسى البابي الحلبي، د.ت.

29 ـ الموجز في البحث اللغوي: د. محمد سعد، نقلاً عن: البحث اللغوي بين النظرية والتطبيق: د. محمد عفيفي (بدون طباعة وتاريخ).

30 ـ النجوم الزاهرة: لابن تغرى، ط. المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة، د.ت.



د. حسن عبد القادر الشريف
كلية الآداب - جامعة سبها

تمهيد :

كان الظن أن يجد الباحث عند أحمد بن حجر العسقلاني ـ وهو الأديب الشاعر ـ قسطاً لا بأس به من النقد الأدبي في مؤلفاته، لكن الباحث وعلى خلاف ما توقع لم يجد للعسقلاني إلا القليل من الوقفات النقدية في عصره عصر المماليك، وهذه الوقفات موزعة على صفحات سفره الضخم «الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة» ومرد ذلك في إدراك الباحث يعود إلى طبيعة عمل العسقلاني في كتابه، فغاية الرجل كانت التعريف بأعيان المائة الثامنة وإثبات نماذج من عطائهم. وبيان ما وصل إليه عنهم من معلومات.

وواضح أن من كان عمله كهذا لا يهتم كثيراً بتقويم النتاج الأدبي لأعلامه الدين ترجم لم في هذا السفر.

إن الباحث يظلم العسقلاني لو لامه، فهو لم يقصد في كتابه إلى النقد الأدبي فالكتاب ليس كتاب نقد يعنى بقضايا النقد لذاتها، كل ما هنالك أنه جعل كتابه كتاب تراجم لأعلام القرن الثامن الهجري وهذا واضح في مقدمة الكتاب.

ولكن هذا لا يعني أن العسقلاني لم يترك للدارسين آراء نقدية على الرغم من أنه ليس ناقداً متخصصاً في النقد الأدبي، فقد واكب العسقلاني اختياراته الأدبية في تراجمه ببعض الأحكام النقدية التي سيتعرض لها الباحث في حينها مستشهداً بنماذج منها، ومهما تكن قيمة آرائه النقدية فهي تمثل مرحلة في تطور النقد الأدبي، لا بد من رصد خصائصها واستقصاء صفاتها.

جهوده النقدية:

لقد كان للعسقلاني في عصره وجود واضح من الناحية الأدبية عبر ديوانه الشعري، كما أن للعسقلاني دوراً نقدياً فيما عرض عليه من آثار أدبية ليقول فيها كلمته، حيث إنه واحد من نقاد عصره، إن لم يكن أبرزهم على الإطلاق، والواقع أن النقد الأدبي على حد تعبير محمد مندور في كتابه (ليس بالمهمة الهينة ولا هو في مقدور كل إنسان إذ لا بد لمن يريد أن يحاوله أن يكون غنياً بتجارب الحياة)[1]، ويرى الباحث أن العسقلاني غني في تجربته الذاتية في الشعر، واسع الأفق الثقافي، رفيع الذوق، عميق الفهم، مؤهل لخوض غمار النقد الأدبي.

وقصة «التائيات» لم تنته بعد، ولم يفرغ منها النقد الأدبي جملة، فقد طلب ابن حجة من العسقلاني أن يحكم بين تائيته التي قالها في مدح المقر

(1) النقد المنهجي عند العرب. ص 106. دار النهضة. مصر..

الأشرف محمد بن مزهر وتائية ابن نباتة في مدح كمال الدين الزملكاني التي مطلعها:

قضى وما قضيت منكم لبانات   متيم عبثت فيه الصبابات

مافاض من جفنه يوم الرحيل دم   إلا وفي قلبه منكم جراحات

وتائيه برهان الدين القيراطي في مدح تاج الدين السبكي صاحب الطبقات التي مطلعها:

ما لابتداء صباباتي نهايات   يا غاية ما تعشقي فيه غايات

ويا غزالاً لنا في لحظ ناظره أسد   ومن هدبه للأسد غابات

ثم سجل ابن حجر نص حكم العسقلاني في هذه القضية الأدبية، وها هو ذا كما سجله: «لله الأمر من قبل ومن بعد، الحكم بين النظراء إنما يحسن فيمن يماثلهم فيما به يرتفع الحكم، وفي إقدام من لم يرتق إلى تلك الطبقة من الظلم، ولا يرتاب لبيب أن كلاً من الثلاثة رأس هذا الفن في زمانه، وأنه لا يوازنه أحد من أقرانه:

وثلاثة كثلاثة الراح استوى   لك لونها ومذاقها وشميمها

ولكن لما كان امتثال الأوامر من بعض فنون الأدب، وإجابة الداعي، ولا سيما ممن ظنه أهل هذا الفن كفؤاً لما دعي إليه أمرٌ منتدب، ومرجع الحكم في هذه القضية إلى الذوق السليم فأمكن القول، إن لم أقل وجب فأقول مستعيناً بالله متكلاً عليه، ملتجئاً في كل الأمور إليه:

الذي تبنى عليه القواعد ويشهد به الذوق السليم الذي هو في هذا الفن أعدل شاهد، أن الثالثة أرجح وزناً من الثانية، ولولا حرمة الكمال والحياة من الجمال لقلت الثانية في الرتبة الأخيرة تالية، لأن الأولى وإن كانت من الثانية أكثر انسجاماً، والثانية وإن فضلت عن الأولى في الدقات الأدبية ابتداءً وختاماً فالثالثة قد جمعت بين المعنيين وفازت بالحسنيين، ونزلت في كل وجه من الأدب منزلة العين، وقال لسان فحوليتها عند لين الكلام من غيرها ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ

﴿حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ﴾ وقد أتت بما غض من الأزاهر النباتية والجواهر القيراطية وما فاق مجموعه كل فريد وراق مسجوعه كل مجيد، حتى قال من شهد مثلي ببراعته وطرب لصرير يراعته:

أقضى نهاية وصفي فيه معرفتي   بالعجز مني عن إدراك معرفته[2]

ومن الآراء النقدية للعسقلاني ما نقله صاحب كشف الظنون عن ظهر نسخة من كتاب (التقديم) لابن حجة الحموى شهادة العسقلاني بخطه كتب فيها: «وهو مجموع أدب قل أن يوجد في غيره ـ وهل مقتنيه يستغني عن غيره؟ ـ من الكتب الأدبية ولو لم يكن فيه إلا جودة الشواهد لكل نوع من الأنواع ما امتاز به من الاستكثار من إيراد نوادر العصرين فإن مصنفه مرتفع عن كلفة العارية وهذه وحدها مقصد لكل حاذق»[3].

كما وجد الباحث نمادج للعسقلاني من نقده للشعر في كتابه «الإصابة» فقد ورد في ترجمة معدان بن جواس نقد العسقلاني لبيت أنشده معدان يقول فيه:

تداركت أخوالي من الموت بعدما   تشاءوا ودقوا بينهم عطر منشم

ذكره ابن الكلبي، وقال: تشاءوا بفتح الهمزة أي: تسارعوا. ومنشم بنون ومعجمة كانت عطارة.

قلت: وأخذ هذا البيت من قصيدة زهير بن أبي سلمى التي مدح بها هرم ابن سنان وأخاه، قال فيها:

تداركتما عبسا وذبيان بعدما   تفانوا ودقوا بينهم عطر منشم[4]

وفي هذا الحكم النقدي من العسقلاني إشارة إلى قضية السرقات الأدبية،

(2) عصر سلاطين المماليك ونتاجه العلمي والأدبي. د. محمود رزق سليم. ص 353 ـ 354.
(3) كشف الظنون في أسامي الكتب والفنون. تأليف مصطفى بن عبد الله المشهور بحاجي خليفة.
(4) الإصابة في تمييز الصحابة. للعسقلاني. ج10. ص 37.

فقد استعمل في نقده كلمة (أخذ هذا البيت) بدلاً من (سرق هذا البيت).

ومن الآراء النقدية للعسقلاني قوله في ترجمة مالك بن الحارث بن عبد يغوث بن سلمة المعروف بالأشتر، قال المرزباني في معجم الشعراء: كان سبب تلقبه الأشتر أنه ضربه رجل يوم اليرموك على رأسه فسالت الجراحة قيحاً إلى عينيه فشترتها، وهو القائل:

بقيت وفري وانحرفت عن العلا ولقيت أضيافي بوجه عبوس

إن لم أشن على ابن هند غارة لم تخل يوماً من ذهاب نفوس

قال بعض المتأخرين من أهل الأدب: لو قال: إن لم أشن على ابن حرب غارة كان أنسب، قلت: كلا، بل بينهما فرق كبير، نعم هو أنسب من جهة مراعاة النظير، وبطرائق المتأخرين، وأما فحول الشعراء فإنهم لا يعتنون بذلك، بل نسبه خصمه إلى أمه أبلغ في نكايته[5].

إن هذه الروايات السابقة تنم عما توفر للعسقلاني من موهبة في النقد، تعهدها بالمران والإغناء والصقل، باطلاعه الواسع على تراث العرب الأدبي الغزير، وما حفظه من نصوصه الرفيعة، فكانت له خير مورد يمتح منه ويعود إليه ليؤصل به أسلوبه في النقد، ومن الطبيعي أن تكون ملكة النقد متوفرة عند من عايش القريض والكتابة وعاناهما قارئاً وقائلاً:

الذاتية والموضوعية في نقده:

ترمي هذه الدراية إلى استجلاء طبيعة التناول النقدي للنص الأدبي عند العسقلاني من حيث الذاتية والموضوعية وينبغي للباحث أولاً أن يظهر الفرق بينهما، فالذاتية: مشتقة من الذات التي هي جذورها، بمعنى أن المرء إذ يقف لدى نص ينطلق في الإعراب عن موقفه من ذاته هو، مما يحس به ويشعر من

---

(5) الإصابة في تمييز الصحابة. ج 10. القسم الثالث. ص 4 ـ 0.5

جمال أو قبح، فيستحسن تبعاً لإحساسه الشخصي أو يستقبح، لا يهمه الآخرون غير ما يتركه النص في نفسه من أثر أو انطباع، وما يثيره فيه من انفعال»[6].

والموضوعية: نقيض الذاتية، وهي: أن يزاول الناقد مهمته بتجرد وكأنه غريب عن النص، فلا دخل لإحساساته الشخصية، وما يحبه هو في النص وما لا يحبه»[7].

الفرق كبير بين الذاتية والموضوعية (فالأولى تخلو من المقياس المشترك فيحكم الناقد دون الرجوع إلى صورة عامة للجودة أو الرداءة.

يستجيد ما يستجيد ويسقط ما يسقط معتمداً في ذلك على ذوقه وحسب»[8].

لم يقتصر العسقلاني في تراجمه على نقل الأخبار وتدوين النصوص وحسب، بل كان يعرض للمادة الأدبية التي ترد في تراجمه ناقداً إياها ـ ليس بشكل مطرد ـ فقد تكون هذه النصوص الأدبية غير مصحوبة بالنقد، وهي السمة الغالبة في كتابه «الدرر الكامنة» ربما يريد العسقلاني ترك المجال رحباً أمام القارىء لينبه ويعمل فكره، ويحكم بالتالي ذوقه.

ويسوق الباحث نماذج من النوص الأدبية التي لم يصاحبها العسقلاني بالنقد:

1 ـ قوله في ترجمة إبراهيم بن عمر بن العباس: وله شعر، ومنه:

لـمـا أعـان الله جـل بـلـطـفـه　　لـم تـسـبـني بـجـمـالـهـا الـبـيـضـاء[9]

---

(6) مقدمة في النقد الأدبي. علي جواد طاهر. ص 341. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت. ط1. 1977م..

(7) المصدر نفسه. ص341.

(8) جهود اللغويين البلاغية والنقدية في القرن الثالث الهجري. عبد الواحد حسن الشيخ. ص 24. دار المعرفة الجامعية. الإسكندري. ط1. 1990م.

(9) الدرر الكامنة ج1، ص51، ترجمة: 130.

2 ـ قوله في ترجمة أحمد بن سالم بن محمود الكندي: ومن شعره قصيدة أولها:

ذابت عليك حشاشة المشتاق   فانعم عليّ بنظرة وتلاق[10]

3 ـ قوله في ترجمة أحمد بن سليمان الصقلي: وله نظم فمنه:

يا غفلة شاملة للقوم   كأنما يرونها في النوم

ميت غد يحمل ميت اليوم[11]

4 ـ قوله في ترجمة أيمن أبو البركات: ومنه شعره:

فررت من الدنيا إلى ساكن الحمى   فرار محب عائد لحبيبه

لجأت إلى هذا الجناب وإنما   لجأت إلى سامي العماد رحيبه[12]

5 ـ قوله في ترجمة شيرزاد بن ممدود بن شيرزاد: قال البرزالي في تاريخه: كان شيخاً حسن الهيئة وذكره في معجمه وقال أنشدني لنفسه:

ومن يقصد الأمر الذي ليس ممكناً   ويطمع أن يمسي به وهو ظافر

كباحث صخر يبتغي فيه حاجة   أنامله تدمى وتحفى الأظافر[13]

6 ـ قوله في ترجمة عبد الرحن بن خضر: ومن نظمه:

حمام الأراك أراك الهوى   شجوناً غدوت لها مستكينا

فلولا النوى ما ألفت النواح   ولولا الشجا ما ألفت الشجونا[14]

7 ـ وقوله في ترجمة عثمان بن أيوب بن مجاهد، ومن شعره قصيدة أولها:

ألا في سبيل الخير ما أنا صانع   بقلب له من وشكة البين صادع

---

(10) الدرر الكامنة ج1، ص134، ترجمة: 373.

(11) الدرر الكامنة ج1، ص139، ترجمة: 395.

(12) الدرر الكامنة ج1، ص431، ترجمة: 1134.

(13) الدرر الكامنة ج2، ص197، تر: 1951.

(14) الدرر الكامنة ج2، ص328، تر 2296.

هل الدهر يوماً بعد تفريق شملنا   بذاك الحمى النجدي للشمل جامع[15]

8 ـ قوله في ترجمة عمر بن حسن بن عرم بن حبيب الدمشقي، ومن شعره:

كتمت الهوى صوناً لكم فوشت به   مدامع لا تدري بمن أنا مغرم[16]

9 ـ قوله في ترجمة عمر بن هبة الله بن أبي جرادة العقيلي: ومن نظمه:

كأن وجه النهر إذ حفت به   أشجاره فصافحته الأغصن

مرآة غيد قد وقفن حولها   ينظرن فيها أيهن أحسن[17]

10 ـ قوله في ترجمة محمد بن أحمد بن يوسف الكلبي: ومن شعره:

لكل بني الدنيا مراد ومقصد   وإن مرادي صحة وفراغ

لأبلغ في علم الشريعة مبلغا   يكون به لي في الحياة بلاغ

ففي مثل هذا فليتنافس أولو النهى   وحسبي من الدنيا الغرور بلاغ

فما العيش إلا في نعيم مؤبد   به العيش رغد والشراب يساغ[18]

11 ـ قوله في ترجمة محمد بن جعفر بن تقي الدين الشافعي: ولتقي الدين لغز في العين:

ومحبوبة عند المنام ضممتها   أحس بها لكنني ما نظرتها

لذيذة ضم لا أطيق فراقها   ورب ليال في هواها سهرتها[19]

12 ـ قوله في ترجمة محمد بن علوان الصنعاني: قال البرهان: أنشدني من لفظه لنفسه قصيدة نبوية أولها:

أهدت نسيم الصبا لطيبها خبرا   عن أهل طيبة لما أن سرت سحرا

(15) الدرر الكامنة ج2، ص438، تر 2572.
(16) الدرر الكامنة ج3، ص158، تر 375.
(17) الدرر الكامنة ج3، ص189، تر 453.
(18) الدرر الكامنة ج3، ص356، تر 942.
(19) الدرر الكامنة ج3، ص416، تر: 1104.

فاستنشق الصب فيها نفحة فغدا يميل سكرا ولا والله ما سكرا[20]

13 ـ قوله في ترجمة محمد بن محمد الفرجوطي: اشتغل في الفقه والقراءات والآداب وهو القائل:

وشاعر يزعم من غرة وفرط جهل أنه يشعر

وينظم الشعر ولكنه يحدث من فيه ولا يشعر[21]

14 ـ قوله في ترجمة محمد فخر الدين بن البزار الاسكندراني: وله نظم ومنه:

أرى كل إنسان يرى عيب غيره ويعمى عن العيب الذي هو فيه

فلا خير فيمن لا يرى عيب نفسه ويبصر في العيب الذي بأخيه[22]

فالملاحظ أن هذه النصوص الأدبية ـ وغيرها كثير ـ لم يتعرض لها العسقلاني بالنقد، مكتفياً بتدوينها ضمن اختياراته الأدبية لتراجمه.

أما عن منهج العسقلاني في نقده للنصوص الأدبية، فهو منهج انطباعي يعتمد على الذوق غالباً، حيث تتسم الأحكام الصادرة عنه بالعموم والافتقار إلى التبرير العلمي وعدم الاتكاء على نظرية نقدية واضحة المعالم.

وإذا كان الناقد يعتمد على ذوقه بالدرجة الأولى فإنه لا غنى له عن معرفة أصول النقد الأدبي لتساعده على تحليل النص وتقويمه ونقده. ولا يشك الباحث في أن العسقلاني مدرك لأهمية الإلمام بأصول النقد لمن يقوم بعملية النقد البناء، ذلك أن الأدب العربي القديم ما عاش حتى اليوم إلا بجهد رواته ونقاده.

ولا يعني هذا أن الأحكام النقدية الصادرة عن العسقلاني أنها خاطئة بالضرورة، فقد تكون هذه الآراء والأحكام على جانب كبير من الصحة

(20) الدرر الكامنة ج4، ص51، تر 148.
(21) الدرر الكامنة ج4، ص249، تر 675.
(22) الدرر الكامنة ج4، ص320، تر 873.

والصواب، ولكن ينقصها فقط أن توضع في صيغتها العلمية، والتبرير الموضوعي المنهجي لها. والواقع أن كثيراً من القواعد والنظريات النقدية بدأت آراء انطباعية أصدرها علماء أو نقاد على جانب من رهافة الذوق ودربته ثم توفر على هذه الآراء من اللاحقين من بلورها ووضعها في صيغتها العلمية النظرية.

إذن فأحكام العسقلاني النقدية قد تكون صائبة في ميزان النقد، ولكن صياغتها تلك وعدم تبريرها هي مظهر الانطباعية في هذه الأحكام. ويسوق الباحث نصوصاً أدبية ضمن التراجم الواردة في «الدرر الكامنة» تعامل معها العسقلاني وفق المنهج الانطباعي في النقد وفيما يلي نماذج من نقده القائم على الذوق:

1 ـ قوله في ترجمة إبراهيم بن عبد الله الغرناطي: وله شعر عذب فمنه:

أتيناك بالفقر لا بالغنى   وأنت الذي لم تزل محسنا

وعودتنا كل فضل عسى   تديم الذي منك عودتنا[23]

2 ـ قوله في ترجمة أحمد بن يحيى التلمساني: ومن محاسن مقاطيعه:

نظمي علا وأصبحت   ألفاظه منمقه

فكل بيت قلته   في سطح داري طبقه[24].

3 ـ قوله في ترجمة إسماعيل بن هارون: كان فاضلاً حسن النظم فمنه:

قل لظباء الكثب   رفقاً على المكتئب

رفقاً لمن بلى بكم   شيخاً وكهلاً وصبي[25]

4 ـ قوله في ترجمة أبي بكر بن محمد بن سليمان: وله نظم حسن فمنه:

---

(23) الدرر الكامنة ج1، ص29، تر: 71.

(24) الدرر الكامنة ج1، ص330، تر 826.

(25) الدرر الكامنة ج1، ص383، تر 969.

يا سيداً حسنت مناقب فضله فعلت بما فعلت على الآفاق
حاشاك تكسر قلب عبد لم تزل توليه حسن صنائع الإشفاق(26)

5 ـ قوله في ترجمة الحسن بن علي بن شناء الزغاري: وتعانى النظم فبرع فيه، وقال في مليح طلع على فمه حب:

يا فم المعشوق سبحا ن الذي زادك زينا
قد تحليت بدر فتحببت إلينا(27)

6 ـ قوله في ترجمة سعد الله بن سعد الحسيني: وتعانى الأدب فنظم الشعر الوسط، ومن شعره:

ورب سكوت دونه النطق ضامن بلوغ المنى لم يخش سمع المراقب
إذا أنت خاطبت الذكي إشارة فإن المبادي عنه كالعواقب(28)

7 ـ قوله في ترجمة عبد الرحمن بن عمر بن الحسن: ونظم الشعر الحسن فمنه:

حبست جفني على الأرق نغمات الورق في الورق
وانعطاف الغصن صيرني واختلاف النور في نسق
هائماً لم أدر ما فعلت يد هذا البين بالأفق(29)

8 ـ قوله في ترجمة عبد العزيز بن سرايا: ومن محاسن شعره:

إذا لم أبرقع بالحيا وجه عفتي فلا أشبهته راحتي في التكرم
ولا أنا ممن يكسر الجفن في الوغى إذا أنا لم أغضضه عن فعل محرم(30)

---

(26) الدرر الكامنة ج1، ص458، تر 1232.
(27) الدرر الكامنة ج2، ص22 ـ 23، تر 1529.
(28) الدرر الكامنة ج2، ص132، تر 1806.
(29) الدرر الكامنة ج2، ص338، تر 2333.
(30) الدرر الكامنة ج2، ص369 ـ 370، تر 2430.

9 ـ قوله في ترجمة علي بن الحسين بن القاسم: وكان له نظم حسن فمنه قصيدة نبوية أولها:

دعاها تواصل سيها بسراها ولا تردعاها فالغرام دعاها[31]

10 ـ قوله في ترجمة علي بن محمد بن مفرج الأنصاري: وكان به نظم حسن فمنه فيمن على أنفه خال:

إن الذي برأ الحواجب صاغها نونين في وجه الحبيب بلطفه

فتنازع النونان نقطة حسنه فأقرها ملك الجمال بأنفه[32]

11 ـ قوله في ترجمة محمد بن أبي طالب الأنصاري: وله شعر وهو لطيف:

نظر الهلال إليه أول ليلة فرآه أحسن منظر فتزيدا

ورآه أحسن منه بدراً فهو من غم يذوب ويضمحل كما بدا[33]

13 ـ قوله في ترجمة محمد بن علي بن يحيى الغرناطي: وله شعر جيد، ومن نظمه قصيدة نبوية أولها:

أأخاف من ذنب وأنت شفيعي وأخاف من جدب وأنت ربيعي[34]

15 ـ قوله في ترجمة محمد بن فضل الله بن أبي نصر سديد الدين: ونظم الشعر الرقيق الظريف، ومن نظمه:

إذا حملت طيب الشذى نسمة الصبا فذاك سلامي والنسيم فمن رسلي

وإن طلعت شمس النهار ذكرتكم بصالحة والمثل يذكر بالمثل[35]

16 ـ قوله في ترجمة محمد بن محمد بن إبراهيم بن خلف بن سوار: ومن

---

(31) الدرر الكامنة ج3، ص45، تر: 100.

(32) الدرر الكامنة ج3، ص315، تر: 844.

(33) الدرر الكامنة ج3، ص458، تر: 1234.

(34) الدرر الكامنة ج4، ص97، تر: 257.

(35) الدرر الكامنة ج4، ص136 تر: 359.

نظمه وهو في غاية الإجادة خاطب شخصاً معتذراً عن جلوسه مستدبره:

إن كنت أبصرت فلا أبصرت بصيرتي في الحق برهانها
لا غرو أني لم أشاهدكم فالعين لا تبصر إنسانها[36]

17 ـ قوله في ترجمة محمد بن محمد بن عبد الملك: وله شعر حسن فمنه:

وليت ولاية أحسنت فيها لتعلم أنها شرف بقدرك
وكم والٍ أساء فقيل فيه دني القدر ليس لها بمدرك[37]

فكل هذه الأحكام وما أشبهها صور من ذلك المنهج الانطباعي في آراء العسقلاني، ولا يعني هذا أن العسقلاني كان ناقداً انطباعياً فحسب، فهو بم يكن يلتزم هذا المنهج دائماً، وإنما كانت تتناثر في كتابه الضخم ملامح من النقد الموضوعي، حيث يقدم تبريراً لحكمه على النص الأدبي، وفيما يلي نماذج من نقده لنتاج تراجمه:

1 ـ قوله في نقد شعر أحمد بن محمد بن إسماعيل: وكان ينظم الشعر بلا إعراب ولا تصور معنى، ومن عنوانه:

أيها المعرض لا عن سببا أصلحك الله وصالي الأربا[38]

2 ـ قوله في نقد شعر أحمد بن محمد القيسي، كان شاعراً فحلاً يستعمل اللغة والغريب، فمنه في الحكمة:

ليس حلم الضعيف حلم ولكن حلم من لو يشاء صال اقتدارا
من تغاضى عن السفيه بحلم أصبح الناس دونه أنصاراً
من يزوج كريمة الهمة العلـ يا علوا فقد أجاد الخيارا

---

(36) الدرر الكامنة ج4، ص156، تر: 414.
(37) الدرر الكامنة ج4، ص195، تر: 522.
(38) الدرر الكامنة ج1، ص256، تر: 655.

ستريه لدى الولاد بنيها العـ ـلم والحلم والأناة كبارا[39]

3 ـ قوله في نقد شعر أحمد بن يوسف بن يعقوب الطيبي: ومن شعره القصيدة الطنانة التي اقتبس فيها أكثر سورة مريم أولها:

لست أنسى الأحباب ما دمت حياً إذا نووا للنوى مكاناً قصيا

وتلوا آية الدموع فخروا خيفة البين سجداً وبكيا

وبذكراهم تسح دموعي كلما اشتقت بكرة وعشيا

وأناجي الإله من فرط حزني كمناجاة عبده زكريا

واختفى نورهم فناديت ربي في ظلام الدجى نداء خفيا

وهن العظم بالبعاد فهب لي رب بالقرب من لدنك وليا

واستجب في الهوى دعاني فإني لم أكن بالدعاء منك شقيا

قد فرى قلبي الفراق وحقا كان يوم الفراق شيئاً فريا

ليتني مت قبل هذا وإني كنت نسياً يوم النوى منسيا[40]

قال العسقلاني معقباً على القصيدة: وهي طويلة نحو من ثلاثين بيتاً على هذا المهيع.

4 ـ قوله في نقد شعر أبي بكر بن محمد بن سليمان الحلبي: وله ومعناه مطروق إلا أنه أعجبني لانسجامه:

بعثت رسولاً للحبيب لعله يبرهن عن وجدي له ويترجم

فلما رآه حار من فرط حزنه فما عاد إلا وهو فيه متيم[41]

5 ـ قوله في نقد منظومة عبد الوهاب بن أحمد بن وهبان: ونظم قصيدة على

---

(39) الدرر الكامنة ج1، ص258، تر: 663.

(40) الدرر الكامنة ج1، ص343، تر: 850.

(41) الدرر الكامنة ج1، ص464، تر: 1245.

قافية الراء من بحر الطويل ألف بيت ضمنها غرائب المسائل في مذهب الحنفية، . . . وهي نظم جيد متمكن[42].

6 ـ قوله في نقد شعر عبد الباقي بن عبد المجيد بن عبد الله: وكانت له قدرة على النظم والنثر إلا أنه ليس له غوص على المعاني. . . ومن نظمه:

تجنب أن تذم بك الليالي   وحاول أن يذم لك الزمان

ولا تحفل إذا كملت ذاتا   أصبت العز أم حصل الهوان[43]

7 ـ قوله في نقد شعر علي بن الحسين بن القاسم: وشعره أكثر انسجاماً وأقل تكلفاً من شعر الصفدي[44].

8 ـ قوله في نقد نظم محمد بن أحمد بن بصخان شمس الدين: وكان له نظم نازل قلق إلى الغاية كقوله:

ارحموا معذباً حين يبكي فقد فقد   إلفه وقلبه من لهيب وقد وقد[45]

9 ـ قوله في نقد شعر محمد بن عمر بن مكي: ومن شعره وهو تخيل لطيف:

كأنما البدر خلال السما   من فوق غيم ليس بالكالي

طراز تبر في قبا أزرق   من تحته فروة سنجاب[46]

إن شاعرية العسقلاني ساعدته على النقد، وإدراك ما في النص من إبداع، فهو يعتمد على ذوقه المهذب، وثقافته الواسعة، متعدد الأوزان يتجلى من خلاله شأن العسقلاني في النظم وبراعته، فعلى هذه الأسس أقام نقده وبنى تذوقه للشعر

(42) الدرر الكامنة ج2، ص424، تر: 2540.
(43) الدرر الكامنة ج2، ص326، تر: 2263.
(44) الدرر الكامنة ج3، ص45، تر: 100.
(45) الدرر الكامنة ج3، ص300، تر: 832.
(46) الدرر الكامنة ج4، ص121، تر: 318.

علاوة على مقاييس نقدية أخرى سيذكرها الباحث لاحقاً، وفوق ذلك كله فإن العسقلاني ناقد يتحرى الصدق والنزاهة. ويبغض التسلط على النص الأدبي.

وعلى كل لم يكن النقد الأدبي عند العسقلاني ذاتياً محضاً، بل كان موضوعياً كذلك، إلا أن الناحية الذاتية فيه كانت هي الغالبة، على أن موضوعيته كانت موضوعية مشوبة بشيء من الغموض والإبهام، إذ لم يظهر فيها ذكر العلل والأسباب إلا في أقلها، فعندما يستعمل العسقلاني في نقده العبارات الآتية: (وله نظم حسن، وله شعر عذب، وله القصيدة الطنانة، وقال الشعر الجيد، وله مدائح فائقة، له شعر رائق، ومن محاسن شعره، وله نظم نازل، وله شعر مقبول، وله قصيدة لا نظير لها، لطيف النظم) فهو لم يشرح بوضوح مراده من هذه الأحكام، ولكن الباحث يقدر أن هذا النقد الذاتي من العسقلاني ربما انبنى قبل صدوره على مقاييس موضوعية لم يصرح بها العسقلاني أو معتملة في نفسه، ولكن هذا التقدير من الباحث لا يخرج بنقد العسقلاني عن طبيعته الذاتية الغالبة على نقده.

ولا يخفى أن للذاتية والموضوعية محاسن ومساوىء (فمن محاسن الذاتية أنها عنصر طبيعي جداً في العملية التي يزاول فيها الناقد أدباً حياً فيه العاطفة والخيال والفكرة، والصورة الجميلة، بل الواجب أن يحس بهذه الأشياء، وأن يتأثر، فإن ذلك يساعده على استكمال مهمته، ولكن الخطر يكمن في طغيان إحساسه الشخصي على ما سواه.

ومن محاسن الموضوعية أنها تحد من طغيان الإحساس الشخصي، وتجعل المرء يفكر مرتين قبل أن يقول كلمته، فهي رقيب على النقاد، تحول دون التسرع والتناقض، وتحمله على أن يوسع أفقه، فينظر في النص ملياً.

ولكن الموضوعية يصعب تحقيقها لأنها إنما وضعت في الأصل لأشياء مادية، أو شبه مادية خارجة عن الأدب، وعالم الإحساس والعواطف والأخيلة، فكأنك إذ تشترطها تحكم الأشياء ما ليس من طبيعتها، وتنقل إلى الأدب ما صلح

لميدان آخر، إن المادة الكيماوية جامدة، والنص الأدبي حي، ولو نفذها امرؤ بالمعنى الحرفي لما كان لنقده طعم)[47].

وكيفما كان الأمر فالنقد عند العسقلاني في ذاتيته وموضوعيته التي وصف بها ليس إلا ملاحظات وبذوراً أثمرت فيما بعد النقد المنهجي السليم (ذلك النقد الذي استحق أن يسمى علماً من العلوم الإنسانية الأدبية)[48].

ومن يتصفح النقد الذاتي التأثري لدى العسقلاني في أغلب أحكامه على اختياراته الأدبية يجد أن الأحكام الذوقية لم تكن بعيدة عن تلك الأحكام والنظرات المنهجية التي اصطنعها النحويون والبلاغيون والكتاب والنقاد من العرب وغير العرب ـ فيما بعد ـ لأن هؤلاء احتكموا في النهاية إلى ما قالته العرب وما أصدرته من أحكام.

يقول الدكتور عبد الواحد حسن الشيخ في كتابه: «ومن يقرأ كتب الأدب على اختلافها سوف يجد مادة نقدية وفيرة، كان النقد فيها ذوقياً، ثم تقدم خطوة فكشف عن بعض العيوب وعللها ثم استخلص النصائح وقدمها للكتاب والشعراء»[49].

الاستشهاد برأي غيره في النقد:

ومن منهج العسقلاني في النقد الاستشهاد برأي غيره في العمل الأدبي، فليس كل ما نجده في كتابه من آراء ونظرات نقدية من صنع العسقلاني، وإنما هي آراء لمن سبقه من النقاد، ويورد الباحث نماذج نقدية نقلها العسقلاني عن غيره:

---

(47) مقدمة في النقد الأدبي. د. علي جواد طاهر. ص342، بتصرف.

(48) النقد الأدبي الحديث. د. محمد غنيمي هلال. ص4، الناشر: نهضة مصر. ط2. القاهرة. . .

(49) جهود اللغويين البلاغية والنقدية في القرن الثالث الهجري. ص24 ـ 25. دار المعرفة الجامعية. الاسكندرية. ط1، 1990م. .

1 ـ نقل العسقلاني رأي الصفدي في شعر عثمان بن علي بن عمر بن إسماعيل الحلبي: (قال: وهو شعر نازل متكلف جداً)[50].

2 ـ نقل العسقلاني رأي ابن الخطيب في شعر محمد بن أحمد بن شيرين الخذامي: (قال ابن الخطيب وله شعر مقبول فمنه):

ذرني فقد ساعد وقت وطاب إذا الأماني سمحت باقتراب

أبذل جهدي في طلاب العلا فباذل الجهد حميد المآب[51]

3 ـ استشهد العسقلاني برأي الصفدي في نقده شعر محمد بن أبي طالب الأنصاري: (قال الصفدي: وكان ينظم نظماً نازلاً، ومن شعره):

للنفس وجهان لا تنفك قابلة مما تقابل من عال ومستفل

كنحلة طرفاها في مقابلة فيها من اللسع ما فيها من العسل[52]

4 ـ نقل العسقلاني رأي الخطيب في شعر محمد بن علي بن هاني اللخمي: (قال ابن الخطيب: كان عالماً بالعربية كثير القناعة حافظاً لمروءته وصون ماء وجهه، متوسط النظم، وأنشد له، قال وهو حسن في معناه)[53]:

ما للنوى مدت لغير ضرورة ولقل ما عهدي بها مقصورة

إن الخليل وإن دعته ضرورة لم يرض ذاك فكيف دون ضرورة

5 ـ نقل العسقلاني رأي الصفدي في شعر صدر الدين محمد بن عمر بن مكي: (قال الصفدي: الجيد من شعره طبقة عليا، ويقع فيه اللحن الخفي مع مهارته في العربية)[54].

---

(50) الدرر الكامنة، ج2، ص444، تر: 2594.
(51) الدرر الكامنة، ج3، ص309، تر: 828.
(52) الدرر الكامنة، ج3، ص458، تر: 1234.
(53) الدرر الكامنة، ج4، ص123، تر: 318.
(54) الدرر الكامنة، ج4، ص217، تر: 585.

6 ـ استشهد العسقلاني برأي الذهبي في شعر ابن بناد: (قال الذهبي في معجمه: أبو الفضائل جمال الدين صاحب النظم البديع وله مشاركة حسنة في فنون العلم وشعره في الذروة)[55].

7 ـ نقل العسقلاني رأي ابن الخطيب في شعر محمد بن محمد بن شعبة الغساني: (قال ابن الخطيب: وله شعر لطيف فمنه)[56]:

يبكي على مر الجديد من الهوى   وهـواك يـا لـيـلـى جـديـد بـاق

8 ـ استشهد العسقلاني برأي ابن رافع في شعر يحيى بن علي بن أبي الحسن: (قال ابن رافع: وكان ينظم نظماً وسطاً فمنه من أبيات)[57]:

أخـجـل الـنـظـم مـنـك نـظـم وازري   نـشـره الـشـهـب مـن مـقـالـك نـشـر

وإذا مـا نـظـمـت شـعـراً فـلـلـشـعـري   احـتـشـام مـنـه ولـلـشـعـر فـخـر

9 ـ نقل العسقلاني رأي الصفدي في شعر محمد بن مكرم بن أحمد الأنصاري: (قال الصفدي: هو معنى مطروق للقدماء لكن زاد فيه زيادة، وقوله ثقة بالعفو من أحسن متممات البلاغة، أما الأبيات الشعرية المنسوبة للأنصاري فهي)[58]:

الـنـاس قـد أثـمـوا فـيـنـا بـظـنـهـم   وصـدقـوا بـالـذي أدري وتـدريـنـا

مـاذا يـضـرك فـي تـصـديـق قـولـهـم   بـأن يـحـقـق مـا فـيـنـا يـظـنـونـا

حـمـلـي وحـمـلـك ذنـبـا واحـداً ثـقـة   بـالـعـفـو أجـمـل مـن إثـم الـورى فـيـنـا

10 ـ استشهد العسقلاني برأي البرزالي في شعر إبراهيم بن علي بن خليل:

---

(55) الدرر الكامنة، ج4، ص224، تر: 589.
(56) الدرر الكامنة، ج4، ص423، تر: 1171.
(57) الدرر الكامنة، ج3، ص309، تر: 828.
(58) الدرر الكامنة، ج4، ص263، تر: 725.

(ذكره البرزالي فقال: قد كان أمياً عامياً ولكنه لطيف النظم، ومن شعره)[59]:

يا ذا الذي فاق الغصون بقده   وسما بطلعته على قمر السما

إن العسقلاني عندما ينقل رأي غيره في النقد ليس معنى ذلك أن نقده خال من العمق، فهذا شيء يستحيل على الباحث إثباته، لأنه بطبيعته حكم شخصي محض، ويزيد من تعذر الإثبات أن الباحث لا يملك نقداً يستحق أن يسمى بالعمق والقدرة على الغوص في خفايا النفس البشرية التي أصدرت هذا النتاج الأدبي سواء أكان شعراً، أم نثراً، أم نقداً. فالعسقلاني يعرض آراء نقدية في كتابه تسجيلاً لها ضمن اختياراته الأدبية لتراجم أعلام القرن الثامن الهجري.

مقاييسه النقدية

تختلف المقاييس النقدية من ناقد لآخر حسب ذوقه وثقافته، وإنه بالنظر في كتاب «الدرر الكامنة» يرى الباحث أن العسقلاني يحكم مقاييس معينة يتخذها أساساً للحكم على النص الأدبي في تراجمه، ويظهر للباحث أن الأسس المعتمدة لدى العسقلاني في نقده للنصوص الأدبية هي ما يلي:

أولاً: الأساس الانطباعي التأثري:

أي أثر النص في نفس المتلقي فيحكم له أو عليه مستمداً حكمه من ذوقه، ووفقاً لهذا المقياس نجد العسقلاني قد أشاد ببعض النماذج الشعرية واصفاً إياها بالحسن كما مر من أمثلة في معرض حديث الباحث عن الذاتية والموضوعية في نقد العسقلاني.

ومن النتاج الأدبي الذي اعتمد فيه العسقلاني مقياس الذوق، سلباً لا إيجاباً، وقدحاً لا مدحاً، تلك الأبيات التي يقدم الباحث جانباً منها:

(59) الدرر الكامنة، ج1، ص45، تر: 111.

1 ـ قال العسقلاني في تشريحه لأبيات علي بن عتيق بن عبد الرحمن الفاسي: (وله نظم نازل فمنه)[60]:

ما جاءك الوغد إلا رحت تكرمه وما أتيتك إلا كنت منحرفا

كذلك الكلب لم يعبأ بجوهرة ومن سجيته أن يأكل الجيفا

2 ـ قال العسقلاني ناقداً شعر أحمد بن عبد النور بن راشد: وله شعر وسط فمنه:

إذا ما رنا فاللحظ سهم مفوق وفي كل عضو من إصابته جرح

هو الزمن المأمول عند ابتهاجه فلمسته ليل وغرته صبح[61]

3 ـ قوله في نقد شعر عبد الرحمن بن علي بن المظفر الشافعي: (وهو نازل الطبقة)[62].

4 ـ قوله في نقد شعر محمد بن علي بن يحيى: (وكان له شعر نازل رحمه الله تعالى)[63].

5 ـ قوله في نقد النتاج الأدبي لمحمد بن مختار الحنفي: (وكان يحب الأدب وليس له فيه ذوق)[64].

6 ـ قوله في نقد شعر محمود بن أحمد بن ظهير: (وله شعر نازل)[65].

7 ـ قوله في نقد نظم موسى بن علي بن محمد: (وكان ينظم نظماً سافلاً عرياً من الإعراب على طريقة الصوفية، ومن شعره)[66]:

---

(60) الدرر الكامنة، ج3، ص81، تر: 169.
(61) الدرر الكامنة، ج1، ص194، تر: 499.
(62) الدرر الكامنة، ج2، ص337، تر: 233.
(63) الدرر الكامنة، ج4، ص98، تر: 359.
(64) الدرر الكامنة، ج4، ص254، تر: 700.
(65) الدرر الكامنة، ج4، ص322، تر: 879.
(66) الدرر الكامنة، ج4، ص376، تر: 1024.

تشفع بالنبي فكل عبد يجار إذا تشفع بالنبي
ولا تجزع إذا ضاقت أمور فكم لله من لطف خفي

8 ـ قوله في نقد شعر عبد الله بن علي بن محمد بن سليمان: (وكان له نظم وسط فمنه قصيدة يتشوق أولها)[67]:

ذكرت قلبي حين شط مزارهم بهم فناب عن الهوى تذكارهم
وبكا فؤادي وهو منزل حبهم وأحق من يبكي الأحبة دارهم

إن هذه الأحكام النقدية الذاتية من العسقلاني لا تنقص من قيمة نقده وموضوعيتها لأن العسقلاني أديب، و(الأديب ناقد بطبعه، يحرص على تثقيف موهبته، وتنقية عمله، وهناك نماذج في أدبنا العربي وفي مقدمة أولئك زهير بن أبي سلمى، وكعب بن زهير، ومن سار على نهجهما)[68].

ثانياً: المقياس الديني والأخلاقي:

وهو مقياس يزن الشعر بمدى ارتباطه بالتعاليم التي جاء بها الإسلام ورسم لها الحدود الخلقية التي يتصف بها الفرد المسلم، ويتمسك بها في قوله وعمله. فينبغي أن يكون الشاعر ملتزماً، والتزام الشاعر يعني (وجوب مشاركته بالفكر والشعور والفن في القضايا الوطنية والإنسانية وفيما يعاني الآخرون من آلام ويبنون من آمال)[69].

فإذا جاء النتاج الأدبي مخالفاً لهذا الالتزام، فإنه يجد من العسقلاني القدح الذي يدل على غيرة شديدة على الدين والأخلاق، فغاية العسقلاني أن يكون الشعر مدعماً للأخلاق لا مدمراً لها. وحُقَّ للعسقلاني أن يعتمد هذا المقياس

(67) الدرر الكامنة، ج2، ص278، تر: 2181.
(68) متابعات في النقد الأدبي. د. عبد السلام بيومي عجلان. ص127. الناشر شباب الجامعة. الاسكندرية، 1986م..
(69) النقد الأخلاقي أصوله وتطبيقاته. نجوى صابر. ص199. دار العلوم العربية، ط1، بيروت، 1990م.

أساساً في نقد النصوص الأدبية، (فالفن العالي ليس ذلك الفن الذي يثير في النفوس أحر المشاعر وأعنفها فحسب، وإنما هو ذلك الذي يثير فيها أكرم المشاعر وأنبلها)[70].

ماذا نصنع بأدب منحل خلقياً، ونحن نريد إرساء قواعد صحيحة لمجتمع مسلم؟ وأي فائدة ترجى منه، وقد عزم على تحطيم كل قائم وهدم كل صالح؟ ومن هنا نرى العسقلاني يقدح في من يخرج بشعره عن قواعد الدين، وفيما يلي نماذج نقدية لنصوص أدبية كان الدين والأخلاق مقياساً لتقويمها:

1 ـ نقد العسقلاني شعر حسين بن محمد بن هبة الله طاعناً في تبذله واقترافه الموبقات، فقال عنه: وكان شاعراً ماجناً كثير الهجاء. ومن نظمه في واقعة جرت له:

سبت فؤادي المعنى من تثنيها فتانة كل حسن مجمع فيها
إنسية مثل شمس الأفق قد برعت وحشية في نفور خوف واشيها[71]

2 ـ قوله في نقد شعر سليمان بن داود بن يعقوب: (وله أشياء كثيرة في المجون)[72] أعرض العسقلاني عن تدوينها في كتابه.

3 ـ قوله ناقداً شعر شرف بن أسد المصري لاشتماله على مضامين تعارض الدين والأخلاق فقال عنه: (وسلك في المجون مسالك لم يسبق إليها)[73].

4 ـ قوله في نقد شعر عبد الوهاب المصري الفخري: (وكان صاحب نوادر ومجون وسلك طريقة ابن حجاج في الشعر السخيف)[74]. فالملاحظ هنا

---

(70) نحو مذهب إسلامي في الأدب والنقد. د. عبد الرحمن رأفت الباشا. ص163، دار الأدب الإسلامي. قبرص. (د.ت).
(71) الدرر الكامنة، ج2، ص43 ـ 44، تر: 1516.
(72) الدرر الكامنة، ج2، ص150، تر: 1840.
(73) الدرر الكامنة، ج2، ص188، تر: 1930.
(74) الدرر الكامنة، ج2، ص432، تر: 2555.

ـ أيضاً ـ أن نقد العسقلاني لهذا الشعر كان يقوم أساساً على مقاييس دينية وأخلاقية.

5 ـ نقد العسقلاني شعر محمد بن تميم الاسكندراني، قال في واقعة حضرها أحد جلساء الاسكندراني، وفيما يلي رواية العسقلاني للواقعة ونقده لما قيل فيها من شعر خارج عن الدين والأخلاق(قال التاج عبد الباقي كنت معه على باب البحر بعدن فمر خادم هندي اسمه جوهر فذكر أنه أنشد في نظيره وهو بالهند فذكر أبياتاً فيها مجون)[75]، وأضرب العسقلاني عن سوق هذه الأبيات ضمن اختياراته الأدبية التزاماً بمقياس الدين والأخلاق في نقده للنصوص الأدبية.

6 ـ نقد العسقلاني شعر محمد بن مختار الحنفي فقال: وكان يميل إلى رأي الفلاسفة وفيه يقول العسجدي من قصيدة أولها:

ليس ابن مختار في كفر بمختار وإنما كفره تقليد كفار[76]

والظاهرة المطردة عند العسقلاني ـ غالباً ـ هي إعراضه عن تسجيل الشعر القبيح، ويكتفي بالقول إن شعر فلان يوصف بالمجون والسخف دون ذكر نمادج منه.

ثالثاً: مقياس عصره:

وبجانب المقياسين السابقين في نقد العسقلاني للنصوص الأدبية، نجده يعتمد مقياس عصره القائم على الصنعة البديعية، فللعسقلاني نظرات استمدت روحها ممن سبقوه إلى هذا المضمار في العصر المملوكي، فالعسقلاني ولوع بالمعاني البديعية الرائعة البعيدة عن التكلف، وقد ظهرت البديعيات عبر ديوانه الشعري المعروف، ولا شك أن (النقاد يعبرون عن مزاج جيلهم وذوق

(75) الدرر الكامنة، ج3، ص412، تر: 1095.

(76) الدرر الكامنة، ج4، ص254، تر: 700.

معاصريهم وحاجة جمهورهم، ويجتهد الأدباء كتاباً وشعراء في تحري أذواق النقاد، لذا يقال: إن النقاد موجهو الأدب في الأمة وهداته: [77].

ومن الحقائق المسلم بها أن أدب كل أمة هو ابن بيئتها الطبيعية والاجتماعية، ويسوق الباحث نماذج لنصوص أدبية نقدها العسقلاني بمقياس عصره:

1 ـ قوله في نقد النتاج الأدبي لأحمد بن بيليك المحسني: (وتعاطى نظم التنبيه فنظمه قصيدة بديعة على روي الشاطبية... وجاء نظماً رائقاً)[78].

2 ـ قوله في نقد شعر أحمد بن محمد بن علي الدنيسري: تولع بالأدب ونظم الشعر فأكثر وأجاد في بعض المقاطيع، وكان يمدح الأكابر، وينظم في الوقائع، وله بديعة على طريقة الحلي، ولم يكن ماهراً في العربية، وهوالقائل بعد أن كتب وضعف بصره:

أتى بعد الصبا شيبي ودهري رمى بعد اعتدال باعوجاج

كفى أن كان لي بصر حديد وقد صارت عيوني من زجاج[79]

فمن الملاحظ أن العسقلاني في نقده أشار إلى استعمال البديع، وهو سمة غالبة على النتاج الأدبي في العصر المملوكي، ويزن به النقاد الأعمال الأدبية ضمن مقياس العصر.

3 ـ قوله في نقد شعر عبد الرحمن بن عبد الرازق بن إبراهيم بن مكانس:

نظم على الطريقة النباتية فأجاد مع قصور بين في العربية، لكنه كان قوي الذهن، حسن الذوق، حاد النادرة، يتوقد ذكاء... اجتمعت به غير مرة وسمعت منه شيئاً من الشعر، وهو القائل:

---

(77) عصر سلاطين المماليك ونتاجه العلمي والأدبي. د. محمود رزق سليم. مج6، ص114.

(78) الدرر الكامنة، ج1، ص116، تر: 322.

(79) الدرر الكامنة، ج1، ص287، تر: 732.

علـقـتـهـا مـعـشـوقـة خـالـهـا قـد عـمـهـا بـالـحـسـن بـل خـصـصـا

يـا وصـلـي الـغـالـي ويـا جـسـمـهـا لله مـا أغـلـى ومـا أرخـصـا[80]

ذكر العسقلاني الطريقة النباتية وهي فن أدبي معروف نهج مسلك المحسنات البديعية في عصره، فصار مقياساً نقدياً لنقاد الشعر والنثر في العصر المملوكي.

4 ـ نقد العسقلاني شعر علي بن الحسين بن علي بن أبي بكر عز الدين الموصلي، ولكنه نقد إيجابي، حيث أشاد بالشاعر قائلاً: (الشاعر المشهور، مهر في النظم... وجمع ديوان شعره في مجلد، وله البديعية المشهورة قصيدة نبوية عارض بها بديعية الصفي الحلي وزاد عليه أن التزم أن يودع كل بيت اسم النوع البديعي بطريق التورية أو الاستخدام، وله أخرى لامية على وزن بانت سعاد)[81].

5 ـ قوله في نقد النتاج الأدبي لمحمد بن تميم الاسكندراني، وعمل مقامات جيدة، وكان يسميها تواضعاً القمامات ومن نظمه:

أتـذكـر لـيـلـى عـهـدنـا الـمـتـقـدمـا أم البين أنساها عهوداً على الحمى[82]

وصف العسقلاني القصيدة بأنها جيدة، وفن المقامات ظهر على يد الحريري فسار بعض الأدباء على نهجها وخاصة في عصر المماليك.

أما عن المقامات فهي «جمع مقامة بفتح الميم، وهي في أصل اللغة اسم للمجلس والجماعة من الناس وسميت الأحدوثة من الكلام مقامة، كأنها تذكر في مجلس واحد يجتمع فيه الجماعة من الناس لسماعها.

وأول من فتح باب عمل المقامات البديع الهمذاني: فعمل مقاماته

(80) الدرر الكامنة، ج2، ص331، تر: 2304.
(81) الدرر الكامنة، ج3، ص43، تر: 99.
(82) الدرر الكامنة، ج3، ص412، تر: 1095.

المشهورة المنسوبة إليه. وهي في غاية من البلاغة، وعلو الرتبة في الصنعة، ثم تلاه الإمام أبو محمد القاسم الحريري فعمل مقاماته الخمسين المشهورة، فجاءت نهاية في الحسن، وأتت على الجزء الوافر من الحظ، وأقبل عليها الخاص والعام، حتى أنست مقامات البديع، وصيرتها كالمرفوضة»[83].

6 ـ قوله في نقد شعر يوسف بن عبد الغالب بن هلال: كان عامياً إلا أنه جيد النظم كقوله في الجناس التام:

كم قلت للحائك الظريف وفي راحته طاقة يخلصها

هل لك في رد مهجة لفتى ليس له طاقة يخلصها[84]

والجناس التام لون من المحسنات البديعية، ولع الأدباء به كما ولعوا بغيره من المحسنات في عصر المماليك، ولكن العسقلاني نظر إلى الشعراء من زاوية الإبداع في شعرهم وبقيمه الخالدة، وتلك مقاييس نقدية اتكأ عليها العسقلاني في نقده لأدباء عصره كما رآها الباحث بجهده المقل، والله أعلم بالصواب.

الخاتمة

بعد هذه الرحلة الشيقة مع الجهود النقدية للعسقلاني عبر كتابه«الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة» يجمل بالباحث وهو يضع اللمسات الأخيرة لبحثه أن يتوقف فيبدي أهم الانطباعات والنتائج التي خرج بها وهي ما يلي:

1 ـ كان العسقلاني ناقداً منطلقاً من الملكة الصافية والنظر الثاقب في التمييز بين مراتب الكلام، على الرغم من عدم وجود نظرية نقدية واضحة المعالم لديه، ولكنه شارك في الاختيارات الأدبية وعلق أحياناً بروح

(83) صبح الأعشى في صناعة الإنشا. أبو العباس أحمد بن علي القلقشندي. ج14، ص110. مطابع كوستا توماس وشركاه. مصر.

(84) الدرر الكامنة. ج4، ص462، تر: 1264.

النقد، وإن كان نقده يتسم بالذاتية في ظاهره، وقد يقيس بمقاييس دينية وأخلاقية، أو بمقياس عصره في النقد فيعلل أحكامه على النص الأدبي.

2 ـ إن عناية العسقلاني بشعر تراجمه أتاحت لشعرهم فرصة الذيوع والانتشار مما ينسجم والقيمة الفنية لهذا الشعر، علاوة على أن كتاب (الدرر الكامنة) ثبت في نسبة الأشعار إلى أصحابها، خاصة وأنه انفرد بذكر أشعار لم ترد في غيره من المصادر لأعلام هذا القرن.

3 ـ لم يحفل ابن حجر بالاختيارات النثرية في تراجمه، لضعف الكتابة في عصر المماليك عامة، فقد انحصر النثر الفني في الكتابة الديوانية التي طغت عليها حمى السجع والبديع، ولقد كان القلقشندي أصرح في كتابه(85) إذ بين سبب ضعف الكتابة.

لقد ذبلت الروح الفنية للنثر، فصار ضعيفاً، لشغف الكتاب بتزيين الألفاظ وانصرافهم عن العناية بالمعاني والأفكار.

4 ـ لم يكن العصر المملوكي عصر تخلف عقلي أو وجداني، وبعبارة أخرى لم يكن عصر انحطاط علمي أو أدبي كما قد يظن، فقد شهد هذا العصر نشاطاً ثقافياً رائعاً، وبحسبه أنه كان الوعاء الذي وسع تأليف أكثر الموسوعات والمراجع في مختلف العلوم والفنون.

ويوصي الباحث بضرورة النظر في الحكم الذي وصف به نتاج عصر المماليك بالضعف والانحطاط، فهذا الحكم صادر عن بعض المستشرقين الذين ساءهم أن تكون عهود هذا العصر صخرة صلداء في وجه الصليبيين، فالحكم على هذا العصر بالانحطاط والضعف فيه كثير من الظلم والإجحاف، ولو نظروا إلى أدب هذا العصر نظرة موضوعية لانتهوا إلى ما لا بد أن ينتهي إليه أي باحث عن الحقيقة.

---

(85) ينظر: صبح الأعشى في صناعة الإنشا. ج1، ص49.

إنني أدعو الباحثين العرب والمسلمين إلى أن يُنْقِذُوا المخطوطات العربية والتراث العربي الإسلامي من أيدي المستشرقين (الذين يتولون مهمة البحث والتنقيب، والفهرسة والنشر للعديد من المخطوطات العربية)[86]، ولا شك أنهم يدسون السم في كتاباتهم حولها ويلقنون تلاميذهم أفكارهم للتشكيك نيابة عنهم في هذا التراث الخالد.

هذا هو العسقلاني الذي لا يستطيع أحد أن ينكر فضله أو يسلبه حقه كعالم موسوعي ضرب بسهم وافر في شتى مجالات المعرفة، وكرس حياته من أجل رسالة نبيلة، فكان محل تقدير العلماء والمؤرخين، وسيبقى فضله علينا طوقاً في أعناقنا وأعناق الأجيال القادمة.

وهكذا عمل الباحث جاهداً على اعتصار هذا السفر الجليل بقدر ما لان عوده، ومُخِضَتْ مادته فجادت بمنهج مصنفه، وبذا تحدد المنهج النقدي عند العسقلاني واضح المعاني مجلوّ القسمات.

ويتوخى الباحث بهذا البحث أن يكون قد فتح نافذة جديدة أمام الباحثين والدارسين ليطلعوا من خلالها على جهود العسقلاني في مجال النقد الأدبي.

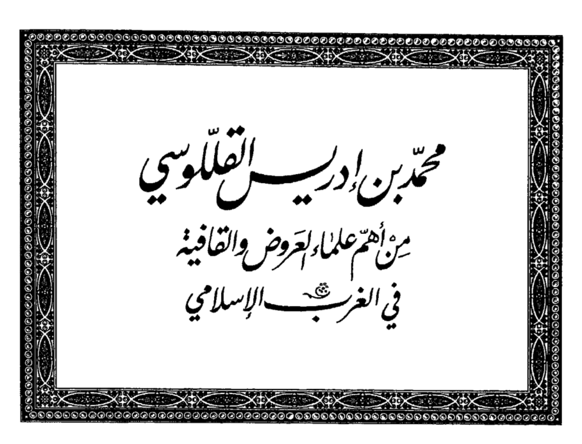
وبعد..

فإن هذا البحث لم يقل الكلمة الأخيرة في هذا المجال، لكنه حاول ارتياد الآفاق، كما يمكن تنميته والنظر فيه من أبعاد أخرى، وتلك سمة البحث العلمي دائماً، فإن فوق كل ذي علم من هو أعلى منه.

---

(86) صحيفة الدعوة الإسلامية. العدد 676، ص4 ـ ليبيا 1997م. مقال بعنوان: قراءة ثانية في كتاب فهرس مخطوطات الطب الإسلامي. د. عبد الكريم أبو شويرب.

- الإصابة في تمييز الصحابة ـ لابن حجر العسقلاني ـ تحقيق (علي البيجاري ـ الناشر: دار الكتب العلمية / ط1 ـ سنة 1995 بيروت.
- جهود اللغويين البلاغية والنقدية في القرن الثالث الهجري ـ د. عبد الواحد حسن الشيخ ـ الناشر: دار المعرفة الجامعية / ط1 سنة 1990 الإسكندرية.
- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة ـ أحمد بن حجر العسقلاني ـ تحقيق/ محمد سيد جاد الحق ـ الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- صبح الأعشى في صناعة الإنشا ـ لأبي العباد أحمد القلقشندي ـ الناشر: دار الكتب بيروت.
- صحيفة الدعوة الإسلامية العدد 676 سنة 1997 ليبيا.
- عصر سلاطين المماليك ونتاجه العلمي والأدبي ـ د. محمود رزق سليم ـ الناشر: مكتبة الأدب بالجماميز / ط1 سنة 1951 القاهرة.
- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ـ تأليف / مصطفى بن عبد الله المشهور بحاجي خليفة ـ الناشر: دار الفكر، بيروت.
- متابعات في النقد الأدبي ـ د. عبد السلام بيومي عجلان ـ الناشر: مؤسسة شباب الجامعة/ ط1 سنة 1986 الإسكندرية.
- مقدمة في النقد الأدبي ـ د. علي جواد الطاهر ـ الناشر: المؤسسة العربية للدراسات والنشر / ط1 سنة 1979 بيروت.
- نحو مذهب إسلامي في الأدب والنقد ـ د. عبد الرحمن رأفت الباشا ـ الناشر: دار الأدب الإسلامي، قبرص.
- النقد الأخلاقي أصوله وتطبيقاته ـ د. نجوى صابر ـ الناشر: دار العلوم العربية / ط1 سنة 1990 بيروت.
- النقد الأدبي الحديث ـ د. محمد غنيمي هلال ـ الناشر: دارنهضة مصر / ط2 سنة 1973 القاهرة.
- النقد المنهجي عند العرب ـ محمد مندور ـ الناشر: دار نهضة مصر للطبع والنشر ط 1972 القاهرة.



د. عبدالله محمّد الزيّات
جامعة الفاتح

لعل الصواب لا يخطىء رأي من يقول: إن ميدان علم العروض والقافية من ميادين التراث التي نالها الإهمال أكثر من غيرها إذا ما قورنت بالفروع الأخرى من تراث اللغة العربية؛ فما حقق من كتب العروض يمثل نسبة ضئيلة من الكتب التي تخبرنا المصادر أنها ألفت في هذا الميدان، وقد عرف المحقق أو الدارس العربي كما كبيراً من المخطوطات موجوداً في مكتبات العالم لم يحقق حتى الآن، وهذا ينطبق على تراث العربية في العروض التي تنتشر مخطوطاته في ديار الإسلام بشقيها الغربي والشرقي، والمثال على هذا الإهمال أو عدم النشر الذي لاقته كتب العروض كتاب جمال الدين بن مالك وكتب ابن بري والقللوسي.

ولم يهمل تحقيق ونشر كتب العروض الدارسون العرب فقط، بل إن المستشرقين أيضاً قد تجنبوا البحث في العروض والخوض في ميدان تحقيق كتبها ودراستها، وذلك إذا قارنا عملهم في العروض بما قاموا به في ميادين أخرى من مجالات اللغة العربية، مثل الأدب والنحو والصرف والأسلوب والغزل العذري والنحل والسرقات، كما يقرر مسلك ميمون في دراسته «المستشرقون ودراسة العروض العربي»[1] وعدد قليل من المستشرقين هو الذي كان استثناء من هذه القاعدة فدرس هذا البعض العروض وتناولها تحقيقاً أو بحثاً، مثل الباحث الإسباني أ. سانتشيث سانتشا A. Sanchez Sancha[2]، ومثل المستعرب الإسباني الكبير غرثية غومث إذا اعتبرنا بحثه في عروض الموشحات اهتماماً بالعروض العربي مطلقاً، وهذا الإهمال كأن وراءه هاجساً يقول: إنه لا جدوى من دراسة الجانب الفونولوجي في الشعر العربي [أي الوزن والقافية][3].

ولعل السبب في عدم الاهتمام الكثير بكتب العروض ومن ثم عدم نشرها وتحقيقها صعوبة مادتها ودقة مسالكها، حتى إننا لم نلق دراسات كثيرة في أطروحات جامعية أو غيرها تقوم على العروض كما هو الشأن في موضوعات أخرى من ميادين الثقافة العربية مثل ميادين اللغة والأدب والنحو والنقد والبلاغة.

أو لعل السبب في ذلك أيضاً ما ذهب إليه بعض علماء العربية ومن بينهم الجاحظ فيما ينقل عنه من أنه لا حاجة إلى علم العروض المستبرد الثقيل[4] وأعتقد أنه لو صح ذلك لصار عمل الخليل ومن جاء بعده في هذا الميدان عبثاً لا

---

(1) مجلة عالم الفكر، مجلد 25 العدد الأول يوليو ـ سبتمبر 1996، ص187 ـ 206.

(2) وذلك في محاضراته التي ألقاها في معهد الثقافة العربي الإسباني بمدريد في عام 1982، التي طبعت فيما بعد في بحث مطول ضمن صحيفة «أوراق جديدة» التي كان يصدرها هذا المعهد [العددان 7 ـ 8 1984 ـ 1985، ص 47 ـ 175].

(3) السابقو ص188.

(4) يوجد ذلك في إحدى المخطوطات التي بحوزة الكاتب ولم أجده في كتاب البيان والتبيين ولا الحيوان ولا رسائله التي رجعت إليها.

طائل من ورائه إلا تضييع الوقت وهدر الجهد، وأتصور أن هذه النتيجة الأخيرة مما لا يقول به عاقل.

ويرجع بعض الباحثين[5] سبب ذلك الهجوم الذي لقيه علم العروض إلى صعوبة فهمه، ويذكر في هذا السياق الرواية التي تذكر أن أحد كبار اللغويين - ولعله الأصمعي - هو الذي تذكر الرواية أن الخليل لما حاول معه لتعليمه العروض فوجده حالة ميؤوساً منها في هذا الشأن أعطاه البيت التالي، موهماً إياه أنه يريد منه تقطيعه، بينما هو يوحي إليه بفكرة أن لا جدوى من محاولاته اليائسة لتعلم العروض:

إذا لـم تـسـتـطـع شـيـئـا فـدعـه وجـاوزه إلـى مـا تـسـتـطـيـع[6]

ومن ثم أيضاً كان نفي الحاجة إلى أهمية علم العروض كما جاء عن ناقد كبير في تاريخ آداب اللغة العربية وهو قدامة بن جعفر[7]، وقبله بحوالي قرن الجاحظ، وهو الأديب المبدع والناقد الكبير الذي نقل عنه هذا القول: «هو علم مولد وأدب مستبرد ومذهب مرفوض يستنكد العقول بمستفعلن وفعول من غير فائدة ولا محصول»[8].

وما احتج به الجاحدون لأهمية علم العروض من كون الشاعر يعرف الصحيح من المنكسر من الشعر دون حاجة إلى العروض، لا ينفي الحاجة إلى هذا العلم؛ إذ لو صح ذلك لصح أن يقال: إن نطق العرب الأوائل بالكلام صحيحاً في الأمثال والحكم والشعر وما تواتر عنهم من نماذج اللغة الفصيحة لم يكن محوجاً إلى تقعيد النحو وتعلمه وتعليمه، لكننا نعود على بدء فنقول: إن

---

(5) انظر: المدارس العروضية لعبد الرؤوف بابكر السيد ص134 ـ 135.

(6) ورد البيت مع ثان له منسوباً إلى عمرو بن معديكرب في الحيوان للجاحظ، وضع حواشيه محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت 1419/ 1988، 2/ 71.

(7) انظر: نقد الشعر تحقيق وتعليق محمد عبد المنعم خفاجي، دار الكتب العلمية، بيروت، ص61 ـ 62.

(8) نقل هذا القول عبد الرؤوف بابكر السيد عن الطغرائي في شرحه للامية العجم، انظر المدارس العروضية 134.

وصف علم العروض بكونه مستبرداً مستثقلاً قد لا يستغرب من أديب مثل الجاحظ، لكن نقاداً مثل صاحب كتاب نقد النثر لا يقبلونه؛ قال هذا الأخير: «ويحتاج الشاعر إلى تعلم العروض ليكون معياراً له على قوله، وميزاناً على ظنه، والنحو ليصلح به من لسانه، ويقيم به إعرابه، والنسب وأيام العرب والناس، ليستعين بذلك على معرفة المناقب والمثالب فيذكرهما»[9].

وهذا المذهب من ضرورة معرفة علم العروض للشاعر مذهب ارتآه وذهب إليه أغلب النقاد والأدباء في المشرق والمغرب، ومن المشارقة الذين ذهبوا إليه ضياء الدين بن الأثير الذي أكد على أهمية علم العروض والقافية للشاعر، وأنهما من الأدوات البيانية التي يحتاج إليها الناظم دون الناثر كما قال: «وأما النوع الثامن وهو ما يختص بالناظم دون الناثر، وذلك معرفة العروض وما يجوز فيه من الزحاف وما لا يجوز، فإن الشاعر محتاج إليه»[10]، وهو يبين أن إتقان علم العروض لا يعني أنه الوسيلة لقول الشعر؛ إذ إن قول الشعر موهبة واستعداد فطري قبل أن يكون تعلماً وصقلاً، لكن ذلك التعلم وهذا الصقل الذي يتم بأدوات من بينها علم العروض هو شيء ضروري للشاعر فيقول: «ولسنا نوجب عليه المعرفة بذلك لينظم بعلمه، فإن النظم مبني على الذوق، ولو نظم بقطيع الأفاعيل لجاء شعره متكلفاً غير مرض، وإنما أريد للشاعر معرفة العروض لأن الذوق قد ينبو عن بعض الزحافات، ويكون بذلك جائزاً في العروض، وقد ورد للعرب قبله، فإذا كان الشاعر غير عالم به لم يفرق بين ما يجوز من ذلك وما لا يجوز، ولذلك أيضاً يحتاج الشاعر إلى العلم بالقوافي والحركات، ليعلم الروي والردف وما يصح من ذلك وما لا يصح»[11].

ومن النقاد والأدباء المغاربة أو أدباء الغرب الإسلامي [بمصطلح العصر] الذين قيدوا ذلك وسجلوه في كتبهم ابن الأحمر الغرناطي الذي يقول متحدثاً

---

(9) ص83.

(10) المثل السائر، تقديم وتعليق أحمد الحوفي وبدوي طبانه، دار نهضة مصر 1/ 61 ـ 62.

(11) السابق، الصفحة نفسها.

عمن يقرض الشعر «لا بد له من معرفة العروض وعلم القوافي؛ إذ بالعروض يقيم صغا الأوزان[12] الموجودة للعرب، ومن كان جاهلاً به والوزن في طبعه ربما وقع في غير أوزان العرب، وخرج للأوزان الطبيعية من الدوائر وغيرها، مثل أوزان الموشح وغيره، ولولا مخافة التطويل لذكرنا... وأثره وبحوره وأعاريضه وضروبه وتفعيلاته في التقطيع»[13].

إذن رغم وجود الأقوال القليلة بعدم أهمية العروض ومن ثم عدم الاهتمام بكتبه، فإن القول الغالب: إن علم العروض والقوافي من العلوم الضرورية للشاعر والناقد، ومن ثم ألفت كتب ليست قليلة في هذا العلم، لكن تنوسي أو نسي الكثير منها، كما تنوسي أو نسي معها مؤلفوها خصوصاً في حركة الإحياء الحديثة التي ترتبت عنها ظاهرة بعث كتب التراث، ومن تلك الكتب العروضية التي لقيت الإهمال كتب عالم عروضي كبير من الأندلس، لقي هو الآخر الإهمال مثل كتبه، على أهمية هذه الكتب في الكشف عن مراحل تطور موسيقى الشعر العربي، حتى بدت في شكلها المتفرد في الأندلس، وهو الموشحات والأزجال، ثم الدوبيت، فقد ذكر هذا العروضي في كتبه المشار إليها أوزان الموشحات والأزجال والدوبيت في مناسبات كثيرة، وكانت أغلب تلك الموشحات أو كلها لوشاحين أندلسيين، ومن ثم تكون كتبه ـ وخصوصاً ما كان في العروض المهمل ـ حلقة من حلقات السلسلة المتطورة في السياق الذي كتب فيه ابن بسام ثم ابن سناء الملك حين تحدث الأول حديثاً ضئيلاً عن أوزان الموشحات، وحين ترك إيراد شيء من نماذج الموشحات لكون أغلبها على غير الأوزان الخليلية[14]، وحين وضع الثاني أول نظرية للموشحات[15]، مستقياً إياها من الموشحات الأندلسية، متوقفاً عند الأوزان التي قسمها إلى ما كان على

(12) أي ميلها.

(13) نثير الجمان 52.

(14) الذخيرة 1، 1/ 470.

(15) انظر: دار الطراز.

الأوزان الخليلية صافياً، وما كان ببعض التصرف، مما لم يكن له علاقة تذكر بالأوزان الخليلية[16]، وكان قد وُجد ـ معاصراً لهذين العالمين وقبيلهما وبعيدهما ـ من العلماء من توقف عند وزن الموشحات والأزجال، مثل البلنسي والحجاري وابن سعيد وابن خلدون وابن الخطيب وغيرهم، غير أنها وقفات يسيرة، أو أنها قد ضاعت فيما ضاع من تراث الأندلس.

ومن الغريب في الأمر أن يُهتم بعروضيين من الغرب الإسلامي أقل شهرة وأثراً من عروضينا هذا المدعو بالقللوسي ـ كما سنرى أسفله ـ مثل ابن السراج الشنتريني أو الشقراطيسي أو أبي البقاء الرندي؛ لأن أغلب هؤلاء أو كل واحد منهم لم يزد في التأليف في العروض على كتاب واحد، أو شرح منظومة واحدة في العروض، أما صاحبنا فلقد كان له العديد من كتب العروض والقافية تأليفاً مستقلاً، وشرحا لكتب سابقة عليه، ونظماً لعلم العروض أيضاً، بل إنه خاض التأليف في ميدان قل الخوض فيه، وهو التأليف في العروض المهمل والدوبيت، اللذين كانت دراستهما ممارسة لدراسة عروض الموشحات والأزجال، وهو ما لم يخض فيه من المغاربة إلا النادرون، ولم يخض فيه أحد من الأندلسيين وصلت إلينا مؤلفاته ـ فيما نعلم ـ سوى مؤلفنا هذا.

وإذا كان علم العروض في الغرب الإسلامي قد عرف عالماً كبيراً اكتنفه الغموض فلم تترجم له كتب التاريخ ترجمة وافية وكانت معلوماتها عنه شحيحة[17] وهو ابن السقاط أستاذ القللوسي؛ حيث أخذ هذا الأخير عن كتب الأول، فإن تلك اللعنة من النسيان والإهمال قد لحقت التلميذ أيضاً وبخاصة من مؤلفاته؛ رغم أنه «معروف على مستوى مدونات التراجم» كما قال الشيخ محمد المنوني[18]؛ وفي الوقت الذي تُرجم فيه للقللوسي في عدة مصادر، فعرف به لسان الدين ابن

---

(16) السابق 44 ـ 47.

(17) انظر: مقدمة في علم العروض لابن السقاط، تحقيق د. علي الغزيوي ص6.

(18) قبس من عطاء المخطوط المغربي للأستاذ محمد المنوني دار الغرب الإسلامي بيروت 1999، 2/ 656، 1/ 333 ـ 338.

الخطيب في الإحاطة، ثم ابن حجر في الدرر، ثم السلاج في فهرسته، وابن القاضي في جذوة الاقتباس، والعباس بن إبراهيم في الإعلام، وذكر هؤلاء جميعاً تاريخي ولادته ووفاته أو أحدهما، فإن كتبه قد لقيت إهمالاً ليس يسيراً، ويكفي أنه غير معروف لنا اسمه ولا كتبه فيما يتداول في العصر الحديث من كتب العروض وشروحها، ولا يرجع ذلك إلى شيء في رأيي سوى جهل الباحثين بوجود كتبه، بل عدم تكلف المشاق والصعاب في التنقيب عن المخطوطات وتحقيقها ونشرها خصوصاً كتب العروض والقوافي.

اسمه ونسبه:

اسمه محمد بن محمد بن إدريس بن مالك بن عبد الواحد[19] بن عبد الملك ابن محمد بن سعيد بن عبد الواحد بن أحمد بن يوسف ونسبته القبلية القُرائي[20]، ثم القضاعي نسبة إلى قضاعة وهي شعب عظيم يشتمل على قبائل كثيرة منهم كلب وبلي وجهينة وغيرها، وهي على اختلاف المؤرخين في جعلها من عرب الشمال أو عرب اليمن، وينتسب إليها خلق كثير كما قال الجزري[21]، ونسبته المكانية القللوسي أو القلاوسي[22] أو القالوسي أو القالوشي[23] ويكنى بأبي بكر ويلقب بالفار.

---

(19) في بغية الوعاة للسيوطي (تحقيق أبو الفضل إبراهيم المكتبة العصرية بيروت 1/220) أورد الأسماء إلى هنا بإبدال محمد الثانية بأحمد أي هناك محمد بن أحمد وقد ذكر بأنه يعرف بالقلاوسي ولم يذكر القالوسي.

(20) نسبة إلى قبيلة قراوة، أو جراوة، أو كراوة بالقاف الفارسية، انظر الحماسة المغربية مقدمة المحقق الداية 1/10، ولم يذكر ابن الخطيب نسبة القرائي ولعله اكتفى عن القلاوسي أو القللوسي بقوله بعد ذكر النسب وبعد ذكر كونه من أهل اسطبونة وكونه يكنى بأبي بكر.. ويعرف بالقللوسي [الإحاطة 3/ 75].

(21) اللباب في تهذيب الأنساب، دار صادر، بيروت، 3/ 43.

(22) في نسبة القلاوسي والقرائي انظر: إيضاح المكنون لإسماعيل باشا البغدادي 1/ 620، كما وردت النسبتان القرائي والقللوسي في كتاب المؤلف الختام المفضوض، ونعتقد أن نسبة القللوسي ترجع إلى مكان ولكننا لم نستطع أن نرجع هذا المكان إلى أصوله؛ إذ لم نستطع العثور على شيء يتعلق بهذا الاسم وتفسيره.

(23) جذوة الاقتباس 1/ 288.

وأول مشكلة يلقاها المترجم للقللوسي هي هذا الاختلاف في نسبته؛ حيث وردت له أكثر من نسبة والمراد واحدة فقط من هذه جميعاً؛ فهو تارة القالوسي وأخرى القللوسي وثالثة القلاوسي ورابعة القالوشي وخامسة القلوسي، وسادسة القلالوسي[24]، وسابعة القلّوسي[25] ثم القطلوسي[26] وغالباً القللوسي، وواضح أن هذه النسب لا تعود إلى اسم واحد فقط بل إلى أسماء عديدة، فالأولى إلى قالوس والثانية إلى قللوس والثالثة إلى قلاوس... إلخ، وإنما اخترت نسبة القللوسي رغم أني فشلت في تأصيل هذه النسبة السالفة الذكر؛ فلم أوفق إلى اسم علم يدعى قللوس يمكن أن ينسب إليه فيقال قللوسي، وما جعلني أختار هذه النسبة إلا ورودها في أهم المصادر التي ذكرته ومن بينها كتبه التي رجعت إليها، أما القالوسي فإنني وجدت مكاناً يدعى بقالوس؛ حيث يقول أبو عبيد البكري عند حديثه عن الفسطاط مسترسلاً في ذكر موضع يعرف بهذا الاسم: «ثم أول مسجد بني بمصر بعد مسجد عمرو، المسجد الذي في أصل حصن الروم، عند باب الريحان، بإزاء الموضع المعروف بالقالوس ويسمى بمسجد القلعة»[27] أما نسبة القالوشي فهي ترد عند

---

(24) كما جاء في دليل الأطروحات والرسائل الجامعية المسجلة بكليات الآداب بالمغرب ملحق 1995، ص102، حيث ورد ذكر مخطوط الكتاب الختام المفضوض عن مسائل علم العروض لأبي بكر محمد بن محمد القلالوسي على أنه مسجل أطروحة دبلوم الدراسات العليا من قبل الطالب مزوار الإدريسي بإشراف الدكتورة ميلودة الشرويطي بكلية الآداب بتطوان، بتاريخ 4/10/1995.

(25) وجدت هذه النسبة عند الباحثة الإسبانية المستعربة ماريا خيسوس بيغيرا مولنس، انظر: María Jesús Viguera Molins «Sobre documentos arabes granadinos» En el epilogo del Islam and alusi, Universidad de Granada, 2002, pp. 117 - 138, p127 - 132 وهي تذكر أنها أخذت هذه القراءة عن ابن الخطيب في إحاطته وكتيبته، وقد رجعنا إلى الإحاطة فقرأنا النسبة بلامين دون تشديد.

(26) وهذه نسبة انفرد بها ابن الخطيب في الكتيبة الكامنة، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت 1983، ص72.

(27) المسالك والممالك لأبي عبيد البكري، حققه وقدم له أدريان فان ليوفن، وأندري فيري الدار العربية للكتاب تونس 1992، 2/608.

ابن القاضي الذي نسبه مرة بهذه النسبة[28] ومرة أخرى بالقللوسي[29]. كما وجدت بالمصادر الجغرافية اسماً آخر قريباً من هذه الأسماء وهو «قليوش» بالفتح ثم سكون اللام ثم ضم الياء ثم سكون الواو والشين المعجمة، وهي على ستة أميال من أريولة بالأندلس[30].

وكنت أظن أن القللوسي غير موجودة إلا عند ابن الخطيب ولعل من ذكره من أصحاب فهارس الكتب بهذه النسبة قد أخذ عن ابن الخطيب من كتاب الإحاطة في أخبار غرناطة حيث ورد عنده مرتين بهذا الشكل القللوسي؛ مرة عندما كان يترجم له[31]، ومرة أخرى عندما كان يترجم لأحد تلاميذ القللوسي هذا فقال: «قرأ على القللوسي»[32]، وإن أهمل المحقق في الموضع الأول الضبط بالشكل، فإنه في الموضع الثاني أكد أنه لامان مفتوحتان: «قَلَلَوسي». والأغرب من ذلك أن ترد النسبة في موضع ثالث بشكل ثالث أيضاً أي القطلوسي وهو دليل لا يدع مجالاً للشك في أن النسبة بها خلط وبعض من أوهام النساخ ومشاكل التصحيف والتحريف.

لكن الاسم ورد في كتاب المؤلف (زهرة الطرف) بلام واحدة ودون ألف أي القلوسي[33]، وعبد الوهاب بن منصور يذكر أنه رأى الاسم القالوسي في

---

(28) جذوة الاقتباس، لأحمد بن القاضي 1/ 288.

(29) جذوة الاقتباس 1/ 150.

(30) معجم البلدان لياقوت الحموي، دار صادر، بيروت 4/ 296. إلا أنني في الواقع لم أستطع تحديد قليوش هذه اليوم على الخارطة الإيبيرية، إذ توجد من الأسماء المشابهة كيلوث Quéluz وهي تقع ضمن الأراضي البرتغالية قرب لشبونة، كما توجد كيليس Queiles وهي تقع في مقاطعة كاستيا إليون في وسط شبه الجزيرة أو في شمالها، وهذا يعني أن كلا من البلدين ليس هو المذكور من قبل ياقوت لأنهما يبعدان كثيراً عن أريولة التي ذكر أن قليوش تبعد عنها بستة أميال؛ فأريولة تقع في محافظة مرسية ضمن مقاطعة الأندلس أو أندلثيا، ومرسية في أقصى الجنوب الشرقي من شبه الجزيرة.

(31) 3/ 75.

(32) 3/ 414.

(33) انظر: زهرة الطرف ص1.

مخطوط للإحاطة القلوسي أي بلام واحدة دون ألف بعد القاف[34].

ويترجمه ابن حجر الذي ينقل عن ابن الخطيب بالقالوسي[35]، أما الباحث الحديث الوحيد الذي ذكر القللوسي وكتبه أكثر من مرة وهو البحاثة المغربي د. علي الودغيري، فلم يذكره إلا بالقللوسي[36].

إذن ورد أمران يشككان في القللوسي التي جاءت في الإحاطة المحققة؛ وهما وروده في إحدى النسخ المخطوطة للإحاطة بالقالوسي، ووروده في مصدر نقل عن ابن الخطيب وهو الدرر الكامنة بالنسبة نفسها.

لكن القللوسي جاءت أيضاً في كتاب لا نعتقد أن له علاقة بالأخذ عن الإحاطة وهو فهرسة السراج، حيث ورد فيها أكثر من مرة القللوسي، ولا يمكن أن تكون كل هذه تصحيفات وتحريفات.

وقد حاولت أن أجد «قللوس اسم علم لمكان أو غيره، يمكن أن ينسب إليه، فلم أظفر من ذلك بشيء، وقدرت أن يكون الأقرب هو القليوسي حيث يوجد قليوش علماً على مكان بالأندلس[37]. لكن لم يبق أمامي غير الجزم بأنها القللوسي نظراً لأنها وردت في كتبه والمصادر التي أرخت له أكثر من غيرها؛ فعلى افتراض خطأ من نسخَ بعض نسخ الإحاطة فإنه لن يخطىء من نسخ كل نسخ فهرسة ابن السراج، ولن يكون مخطئاً أيضاً كل من نسخ أغلب كتبه التي جاءت فيها نسبة القللوسي.

وربما بدا ممكناً أن يخرج من هذا التضارب في نسبته بالقول إن نسبته هي

---

(34) الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام 4/ 338، هامش 1.

(35) الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، دار الجيل، بيروت 4/ 170.

(36) انظر: تحقيقه لمقدمة في العروض لأبي عبد الله محمد بن علي بن السقاط الأنصاري، ط الأولى فاس 1421/ 2000، ص7، 17.

(37) معجم البلدان لياقوت الحموي، مكتبة الخانجي مصر 1324/ 1906، 7/ 157.

القالوسي لأنه يوجد مكان يدعى بقالوس ولم يوجد مكان يدعى بقللوس، لكن عدم وجوده من قبل من بحث عنه لا يعني عدم الوجود مطلقاً، غير أن القالوسي هي نسبته في بعض المصادر بهذه الطريقة إضافة إلى أن ما جاء في بعض المصادر القديمة التي اعتمدت القللوسي قد جاء ما يشكك فيه من رؤية عالم مدقق مثل عبد الوهاب بن منصور، الذي رآه في بعض المخطوطات للكتاب نفسه القالوسي، ولكن الشك ليس في رؤية العالم ولا دقته، وإنما الشك في النسخة المخطوطة التي رآها، ومشاكل المخطوطات من النسخ وأخطاء النساخ وأوهامهم لا تخفى على ذي دراية في علم المخطوطات والتحقيق.

ميلاده ووفاته:

كل المصادر التي رجعت إليها تجمع على أنه ولد بمدينة إسطبونة Estepona وهي مدينة صغيرة بجنوب الأندلس، وبالتحديد جنوب غربي مالقة مطلة على شاطىء البحر الأبيض المتوسط ضمن المنطقة التي تدعى اليوم بشاطىء الشمس[38]، وذلك عام 607[39]، ويذكر ابن الخطيب أنه أصبح علماً من أعلام الفضل والإيثار والمشاركة في هذه المدينة، وولي الخطابة بها، وقعد للتدريس، ولقي قبولاً لدى الناس، حتى انهالوا عليه وأخذوا عنه[40] أما وفاته فكانت أيضاً بمسقط رأسه إستبونة ـ أو إسطبونة ـ يوم الجمعة عصراً، الثامن عشر من شهر رجب عام 707[41]، وذكر السيوطي أنه كان إماماً في العربية والعروض وكان من أهل الفضل والعلم والإيثار فيه والمشاركة، شهيراً علماً وعملاً.

---

(38) وبالإسبانية .Costa del Sol.

(39) جذوة الاقتباس 1/ 288.

(40) الإحاطة 3/ 67.

(41) الإحاطة 3/ 78.

أسرته:

لا نعلم شيئاً كثيراً عن أسرة القللوسي؛ وذلك لأن المصادر لم تذكر شيئاً يشفي الغليل في هذا الصدد، بل حتى يبل الريق، ويبدو أنه كان ينتمي إلى أسرة تضرب في العلم والرواية بسهم، إذ نجده ينسب إلى جد له أنه كان له رأي في العروض فيقول متحدثاً عن بعض البناءات العروضية: «ذهب جدنا أبو الحجاج يوسف بن سليمان بن عيسى قدس الله روحه إلى أنه شبه فعولن هنا بفعولن الذي هوأصل بناء، ثم أدخله الحذف فصار مستفعلن فاعلن فعل»[42].

ونحن نعلم أن هذا الاسم الذي ذكره ينطبق على لغوي أندلسي شهير سابق له، وهو الملقب بالأعلم الشنتمري الذي كان له العديد من الكتب اللغوية والأدبية، من بينها شروح للشعر الجاهلي والحماسة ولكتاب سيبويه، لكن لا ندري إن كان هو المقصود أم هو شبيه له في الاسم، وإن كان له مؤلف في العروض أم لا، والأهم من ذلك أننا لا ندري إن كان جده على الحقيقة أم المجاز وهل كان جده المباشر أم هو جد سابق من أجداده، وهو على أية حال، أي سواء كان الشنتمري أم غيره لن يكون إلا جده لأمه؛ لأنه لم يذكر في نسبه الذي ورد في المصادر التي رجعنا إليها سواء أكانت كتب القللوسي أم مصادر أخرى، ومن ثم لا نستطيع أن ننفي أو نثبت أنه الشنتمري رغم التطابق في الاسم، فقد يكون يوسف آخر.

تنقلاته:

ومن ذكر ابن القاضي له في كتابه جذوة الاقتباس نعلم أنه قد حل مدينة فاس وذلك كما يقتضي منهجه الذي يلتزم بعنوان الكتاب جذوة الاقتباس في ذكر من حل من الأعلام مدينة فاس، ثم من النص صراحة على أن ابن البناء قد التقى القللوسي أو القالوشي بمراكش وأخذ عنه هناك، نعلم أنه قد حل مدينة مراكش

(42) مخطوط الختام المفضوض عن خلاصة علم العروض، الأسكوريال 288، ص48.

لكن الخلط يتسرب إلى هذه المعلومات عندما يذكر لنا ابن القاضي أن ابن البناء أخذ عن القللوسي كتابه الختام المفضوض تارة في مراكش[43] وتارة أخرى في فاس[44] ولعله أخذ الكتاب على مراحل بعضها في فاس والبعض الآخر في مراكش.

والقللوسي يؤكد لنا في كتابه زهرة الطرف أنه حل مدينة مراكش وذلك عندما يشير إلى أنه كان قد فكر في تأليف في عروض الدوبيت، ولكنه انصرف عن الفكرة حتى حل مدينة مراكش فاقترح عليه أحدهم إكمال ذلك التأليف وتنقيحه وتلخيصه، قال: «فلما حططت بمراكش قتب الرحل وتعرفت منها بأهل الذكاء والنبل... سألني بعض أذكيائها النبلاء، وأدبائها البرعاء تنقيحه وتكميله وتوشيحه بما نقص منه وتذييله، وأن أضع فيه مجموعاً....»[45].

وقد ذكر ابن القاضي أن القللوسي يلقب بالفار[46] وتابعه في ذلك العباس ابن إبراهيم السملالي[47]، بل يبدو أنه تابعه في أغلب المعلومات التي ضمنها ترجمته له من تاريخ الميلاد والوفاة ومن أخذ عنه من التلاميذ؛ حيث ذكر لقاء ابن البناء له بمراكش، وتلقيه عنه كتاب العروض الختام المفضوض، وأرجوزته في العروض هناك، وتأليف أرجوزته في الفرائض وتلقي غير ذلك من العلوم، وذكر تلميذه الآخر عبد الملك بن مخلص الأنصاري الذي تلقى عنه أرجوزته في الفرائض. وعلى أية حال فيبدو أن تنقلاته تلك بمدينة فاس أو مراكش كانت عبر رحلات مؤقتة إذ يفيدنا ابن الخطيب أنه توفي ببلده التي ولد بها[48].

---

(43) جذوة الاقتباس 1/ 150.

(44) جذوة الاقتباس 1/ 288.

(45) مخطوط الاسكوريال 288، ص1.

(46) جذوة الاقتباس 1/ 150.

(47) الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام 4/ 337.

(48) الإحاطة 3/ 78.

علمه وآثاره:

من أهم ما يوصف به القللوسي أنه كان إماماً في العربية والعروض والقوافي، له مشاركة في الفقه والفرائض والقراءات، وكان من أعلام الحفاظ للغة، متعصباً لسيبويه، ووصفت مؤلفاته فيها بأنها حسان[49]، وتعصبه لسيبويه يشرحه القريب من عصره المؤرخ الغرناطي ابن الخطيب بقوله: «يحفظ الكثير من كتاب سيبويه، ولا يفارقه بياض يومه شديد التعصب له، مع خفة وطيش يحمله على التوغل في ذلك»[50]، ويذكر قصة مفادها أنه كان في حلقة القاضي أبي بكر ابن الرندون، وتكلم هذا في مسألة من العربية نقلها عن سيبويه، مخطئاً إياه، ولما كان القللوسي لا يستطيع الرد بما يشفي نفسه من القاضي لمكانة هذا الأخير، بقي القللوسي طوال يومه يدور في المسجد والدموع تنحدر على وجهه قائلاً: أخطأ من خطأه[51].

يذكر مترجمه[52] أن له شعراً، منه قصيدة مطلعها:

أطلع بأفق الراح شمس الراحِ　　وصل الزمان مساءه بصباحِ

وينسب المقري[53] أربعة أبيات إلى المدعو محمد بن إدريس القضاعي الإصطبوني، وما نراه إلا مترجمنا هذا، وهي:

عُلاه رياض أورقت بمحامدٍ　　تَنَوَّرُ بالجدوى وتثبت بالأمَلْ

تَسُحُّ عليها من نَداه غمامةٌ　　تروّي ثرى المعروف بالعلِّ والنهَلُ

وهل هو إلا الشمس نفسا ورفعة　　فيقربُ بالجدوى ويبعدُ بالأملْ

---

(49) انظر: الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام للسملالي 4/ 338 وهو ينقل عن صاحب الدرر الكامنة (4/ 170) الذي ينقل عن ابن الخطيب.

(50) الإحاطة 3/ 76.

(51) الإحاطة 3/ 76.

(52) الدرر الكامنة 4/ 170، الإعلام 4/ 338.

(53) نفح الطيب 4/ 150.

تــعــمُّ أيــاديــه الـــبـــريّــةَ كـــلّـــهـــا فدانٍ وقــاصٍ جودُ كفّـيهِ قد شـمـلْ

ولكن يبدو أن المقري اكتفى باسم أبيه عن اسمه، أو أن صاحب الأبيات هو أبوه كما يقتضي الاسم محمد بن إدريس، أما النسبتان القضاعي والاسطبوني فتنطبقان على الابن والأب، ولكننا نميل في النهاية إلى أن المقصود هو الابن وهو القللوسي هذا الذي نترجم له.

أما ابن الخطيب فقد أفرد عنواناً لشعره، ورغم أن لم يسق منه شيئاً ذا بال في الكم، فإنه ألمح إلى أن له شعراً لا بأس به من الناحية الفنية، وإلا فما استطاع أن يمدح به وزيراً كابن الحكيم كما يروي ابن الخطيب؛ حيث ذكر له أربعة أبيات من قصيدة مدح بها هذا الوزير، ورجلاً آخر نتوقع أنه وزير أو قائد، وهو أبو عبد الله بن الرنداحي، الذي مدحه بقصيدة نقلها ابن الخطيب عن أوراق من تسجيل القاضي أبي الحسن البُنَّاهي[54].

ونعتقد أن ثقته في شعره ـ وهي ثقة تخرج عن التواضع في رأينا ـ هي التي جعلته يستشهد بهذا الشعر في مواضع عديدة من كتبه كما سنرى فيما أسفل هذا البحث.

لكن المهم والجديد في علوم القللوسي أنه حاول أن يضع نظرية في العروض المهمل أو ما سماه الخليل العروض المهمل، وتعقب تلك الأوزان الموجودة في العروض وذكر الأشعار التي جاءت عليها، خصوصاً الموشحات التي حصل نقاش طويل في عروضها غير الخليلي الذي ذهب بعضهم إلى أنه ليس عربياً، متخذاً هذا البعض من مقولة ابن بسام عصا يتوكأ عليها في زعمه هذا، في حين أن نفي كونها أن تكون من العروض الخليلي لا يعني نفي العربية عنها.

---

(54) انظر: الإحاطة 3/77 ولم يضمن البناهي هذه الأبيات في كتابه قضاة الأندلس أو المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا.

أساتذته:

هم من أهم أساتذة وعلماء الأندلس في القرن السابع، ويذكر له منهم:

1 ـ أبو الحسن بن أبي الربيع.

2 ـ وأبو جعفر بن الزبير.

3 ـ وأبو القاسم بن الحصار الضرير، وغيرهم[55].

من أهم تلاميذه:

1 ـ للقللوسي وكتبه أهمية ظاهرة بين علماء العروض في الغرب الإسلامي حتى إنه كان يعرف بالقافي كما ذكر ابن الخطيب[56] ولهذا لا نستغرب أن كانت كتب القللوسي من الكتب التي تتدارس وتعلم مناهج في علم العروض؛ نجد شهادة بذلك في كتاب فهرسة السراج[57] الذي يذكر أن أبا عبد الله محمد المدعو بمنديل ـ وهو ولد ابن آجروم ـ قد قرأ على شيخه قاضي الجماعة أبي إسحاق إبراهيم بن عبد الرحمن بن أبي يحيى ـ منزل هذا الأخير بمدينة فاس ـ جملة من الختام المفضوض عن خلاصة علم العروض، تصنيف شيخه العروضي النحوي الفرضي أبي بكر محمد بن محمد بن إدريس القضاعي ثم القللوسي وناوله جميعه، وقرأ عليه نبذة من شرح عروض ابن السقاط[58] للقللوسي أيضاً، ورجزاً في العروض المسمى بالنكت العلمية في مشكل الغوامض الوزنية، ورجزاً في علم القوافي المسمى بالنكت المستوعبة، وهي رجز كبير ينيف على ألف بيت، وبعض تأليفه المسمى بزَهرة الطرف وزُهرة الظرف في عروض

---

(55) انظر الإحاطة 3/ 77.

(56) الإحاطة 3/ 76.

(57) مخطوط الخزانة العامة بالرباط رقم 2643 د.

(58) أبو عبد الله محمد بن علي الأنصاري، من أعلام فاس القرن السادس الهجري (انظر مقدمة في العروض لأبي عبد الله محمد بن علي الأنصاري ابن السقاط تحقيق وتقديم الدكتور علي الغزيوي ط1، فاس 2000/ 2001، ص9 ـ 10.

الدوبيت، أجاز له أن يحدث عنه بجميع ذلك عن مصنفه أبي بكر القللوسي، وأجاز له جميع ما رواه عن القللوسي المذكور وعن غيره من أشياخه[59].

2 ـ كذلك أيضاً كان من تلاميذ القللوسي العالم الرياضي الكبير ابن البناء المراكشي فقد ذكر ابن القاضي أنه أخذ علم العروض عن أبي بكر القللوسي، وأضاف «الملقب بالفار» قال بأنه لقيه بمراكش وقرأ عليه كتابه الكبير المسمى بالختام المفضوض من خلاصة العروض، وأرجوزته العروضية المسماة بالنكت العلمية في مشكل الغوامض الوزنية، كما قرأ عليه إثارة المسائل الغوامض عن متعلقات مشكل علم الفرائض، ويخبرنا ابن البناء عن كيفية تأليف هذا الكتاب بقوله: كنت أفرض لأبي بكر القللوسي مسائل من علم الفرائض فينظمها حتى كمل به رجزه هذا[60].

3 ـ ومن تلاميذه أيضاً عبد الملك بن مخلص الأنصاري، الذي أجازه وأخذ عنه عام سبعمائة رجزه في الفرائض الذي يسمى الغوامض من متعلقات مشكل الفرائض[61].

مؤلفاته:

1 ـ **النكت العلمية في شكل الغوامض الوزنية**[62].

2 ـ **شرح عروض ابن السقاط**[63].

3 ـ **نظم في الفرائض**، وقد سماه ابن الخطيب رجزاً، ووصفه بأنه شهير علماً وعملاً[64].

---

(59) فهرسة السراج 211 ـ 215.

(60) جذوة الاقتباس 1/150.

(61) جذوة الاقتباس 1/288.

(62) فهرسة السراج 211 ـ 215، جذوة الاقتباس 1/150...

(63) فهرسة السراج 211 ـ 215.

(64) الإحاطة 3/76.

4 ـ **أرجوزة في شرح الفصيح**، ويبدو أنه كتاب الفصيح لثعلب.

5 ـ **تاريخ إسطبونة** وسماه ابن الخطيب «الدرة المكنونة في محاسن إسطبونة».

6 ـ **تأليف في ترجيل الشمس ومتوسطات الفجر ومعرفة الأوقات بالأقدام.**

7 ـ **أرجوزة في شرح ملاحن ابن دريد.**

وهذه الكتب المذكورة آنفاً لم أجد شيئاً عنها غير ذكرها بالإشارة أو العنوان، في المصادر التي ترجمت له أو ذكرت كتبه، ولم أعلم إن كانت موجودة اليوم ترقد في زاوية من زوايا المخطوطات العربية المنتشرة في العالم، وهي تنتظر من ينفض عنها غبار الإهمال والنسيان، أم هي من الكتب الضائعة فيما ضاع من تراث العربية في الأندلس وغيره من بقاع المعمورة.

8 ـ **نظم في القوافي** وهو الذي ذكره له السراج باسمه الذي وجدته مذكوراً في المخطوط «النكت المستوعبة وهو ما يمكن أن يسمى ألفية في علم العروض؛ بل هو أكثر من ألفية؛ إذ تجاوز الألف بيت، فبلغ حوالي ألف وخمسمائة بيت، وهو موجود مخطوطاً بمكتبة دير الإسكوريال بمدريد، ورغم أنه في القوافي كما ذكر السراج وكما جاء في تسمية الكتاب وعنوانه فإن ابن الخطيب يدعوه بأنه في العروض والقوافي[65].

9 ـ **زهرة الطرف وزهرة الظرف في عروض الدوبيت**، وهو من الآثار التي عثر عليها للمؤلف ولكنه موجود بمكتبة دير الإسكوريال مبتور الآخر، بل إن المبتور لجزء كبير، حيث إنه كما جاء في المقدمة يتألف من أربعة عشر فصلاً، وبترت النسخة التي عثرنا عليها في الفصل الحادي عشر، ومع وجود هذه النسخة من كتاب زهرة الطرف، فإن الصواب لم يحالف هلال

---

(65) الإحاطة 3/ 76.

ناجي حين عمل استقراء وصفه بالدقة فلم يظفر ـ عدا رسالة ابن المرحل ـ بغير مؤلف واحد من الأندلسيين والمغاربة كتب في عروض الدوبيت وهو أبو إسحاق التلمساني[66]؛ فناجي لم يطلع على خبر عن تأليف القللوسي لزهرة الطرف الذي هو في عروض الدوبيت والعروض المهمل.

ويعتبر هذا الكتاب من النصوص النادرة التي عرضت لدراسة الشعر غير التقليدي في المغرب والأندلس؛ فمع أن اختراع هذا الشكل الجديد من الموشحات والأزجال كان من قبل الأندلسيين، فإنه معروف أن أهم مُقعِّدَيْن لهذين الفنين كانا من المشارقة، وهما ابن سناء الملك والصفدي، ولم يظهر أي أندلسي يهتم بهما قبل هذا الأندلسي الذي ولد وعاش في القرن السابع وتوفي في أوائل الثامن بعد أن أدرك حوالي عقده الأول، وبالرغم من أن هذا الكتاب كما يبدو من عنوانه في العروض المهمل، فإن هذا العروض قد أتى على وزنه كثير من الموشحات والأزجال ومن ثم كان ميداناً للدراسة التطبيقية لعروض الموشحات والأزجال الأندلسية وكذلك الدوبيت، ذكر فيه المؤلف كثيراً من النماذج في ذلك لأندلسيين، وكثيراً ما نجد مثل قوله «وهذا الضرب كثير الاستعمال في التوشيح والأزجال على قديم الزمان»[67] ومن بين ذلك نماذج للمؤلف نفسه كما في قوله «. . . وعلى هذا المنزع قولي من هذا الضرب:

أودى بــك لـــلـــجـــفـــون دائـــل	فــجــســمــك بــالــســقــام ذابــل
والــوجــد مــع الــضــنــا مــقــيــم	والــصــبــر مــع الــسّــلــوّ راحــل
يــا عــاذلــي فــي الــغــرام إنّــي	لا أقــبــل قــولــةً لــعــاذل
هــيــهــات أيــرتــجــي ســلــوي	مــن لــيــس عــلــى الــهــوى بــزائــل
بــالله دع الــمــلام واكــفــف	مــا الــعــاذل فــي الــهــوى بــعــادل

(66) انظر تقديمه لتحقيق رسالتين لابن المرحل في الدوبيت ضمن مجلة المورد العراقية ص160.

(67) زهرة الطرف 24.

قــد نــافــر مــقــلــتــي كــراهــا	مــذ صــدّ وصــدّق الــعــواذل
طــبــي بــوصــالــه حــيــاتــي	لــو لــم يــك بــالــصــدود قــاتــل
الــبــدر بــوجــهــه يــحــاكــي	والــغــصــن بــقــده يــمــاثــل
تُــصــمــيــك لــجــفــنــه ســهــام	مــا تــفــعــل فــعــلــهــا الــذوابــل
الــقــلــب عــلــى هــواه واقــف	إن حــال فــمــا أنــا[68] بــحــايــل
يــا يــوســف قــد دعــاك صــب	لــم يــحــل مــن الــمــنــى بــطــايــل
مــولاي هــب الــرضــا فــإنــي	مــدَدْتُ إلــيــك كــف ســائــل
والــحــب وســيــلــتــي ومــن لــي	أن تــنــفــع عــنــدك الــوســائــل
قــد جــئــتــك خــاشــعــاً ذلــيــلا	حــاشــا[69] لــك أن تــرد آمــل
فــاســمــح بــرضــاك لــي وداو	مــن زفــرة لــوعــتــي بــقــابــل»[70]

وقد ذكر القللوسي في كتابه هذا خطأ ابن فتحون السرقسطي المنبوز بالحمار، وذكر بعض مقاله في حصر الأنحاء الموسيقية التي ينضبط بها شعر العرب ولا ينحصر، وكان خطأ الحمار أنه حصرها بحوالي خمسمائة ألف في لسان العرب والعجم، وأشار القللوسي إلى رد ابن الحداد على كلام الحمار، ولعل هذا الرد يوضح لنا قليلاً فحوى رد ابن الحداد الذي كتب كتاباً في العروض والموسيقى أو «جمع فيه بين الأنحاء الموسيقية والآراء الخليلية» كما يذكر المقري[71] الذي يغفل ذكر اسم كتاب ابن الحداد فيسميه القللوسي بالامتعاض[72].

---

(68) في المخطوط وردت أن بدون ألف والظاهر أن الناسخ كتبها كما تنطق نزولاً عند مقتضيات الوزن.

(69) في المخطوط وردت بدون ألف (حاش) وهو جائز نحوياً إلا أنه غير جائز عروضياً هنا.

(70) زهرة الطرف ؛[أسكوريال 288] ص21 ـ 22.

(71) انظر: نفح الطيب 3/ 503.

(72) انظر: زهرة الطرف 3.

10 ـ ومن بين كتب القللوسي «**تحف الخواص في طرف الخواص**» توجد نسخة منه مؤرخة بمنتصف جمادى الأولى 993هـ/ 1585 كتبها عن مبيضة المؤلف ناسخ لم يذكر اسمه [خزانة حسنية 8998 في 67 ورقة] وهي تتعلق بصناعة الأحبار والأمداد في الأندلس والمغرب والمشرق(73)، وقد ذكر ابن الخطيب هذا الكتاب بالإشارة إليه ولم يذكر عنوانه، وذكر أنه قدمه أو أهداه للوزير ابن الحكيم؛ قال: «ورفع للوزير ابن الحكيم كتاباً في الخواص وصنعة الأمِدّةِ والتطبع الشاب، غريباً في معناه»(74).

11 ـ **الختام المفضوض عن خلاصة علم العروض**: وهو فيما نعلم أهم كتب القللوسي العروضية من حيث حجمه ومحتواه؛ حيث جاء في حوالي 140 صفحة من الصفحات ذات الحجم الكبير، وشمل كل كليات علمي العروض والقافية وجزئياتها، في شرح مبسوط وتعداد للأمثلة الغزيرة، ورجوع المؤلف إلى مصادر شملت كل علماء العروض السابقين له وتأليفاتهم أو على الأقل أغلبهم خصوصاً الأندلسيين والمغاربة.

بعد المقدمة قسمه إلى ثلاثة أبواب؛ الباب الأول مقدمة هذا العلم كما قال(75)، والباب الثاني في الأشطار والدوائر، وشواذ الأشعار، أما الباب الثالث ففي ألقاب الزحاف، ومن طبيعة الأبواب نفسها فإن حجمها لم يكن متعادلاً في الكتاب؛ حيث إن الباب الأول الذي هو مقدمة هدا العلم كما يقول جاء في 34 صفحة، أما الباب الثاني الذي هو أغلب علم العروض وأهم ما فيه فجاء في 64 صفحة، أما الثالث فكان في 40 صفحة.

ونرى بوادر النقد والتمحيص وعلامات الإضافة والتجديد في كثير من

---

(73) قبس من عطاء المخطوط المغربي للأستاذ محمد المنوني، دار الغرب الإسلامي بيروت 1999، 2/ 656، 1/ 333 ـ 338.

(74) الإحاطة 3/ 76.

(75) انظر ص4.

مواضع هذا الكتاب، مثل تخصيصه الفصل الثاني من الباب الثالث للكلام على أن الألقاب التي ذكرها وذكرها جميع العروضيين قبله جاءت في عديد من المصادر، وأن أكثرها جاء في مختصر العين، إلا أنه له نظير فيما جاء في هذا الكتاب حول هذه الألقاب[76] «المصطلحات». بمعنى أنه لا يوافق على ما جاء في الكتب التي قبله.

يذكر في أسباب تأليفه أنه دعاه إلى ذلك بعض من لا يستطيع رداً لطلبه في أن يؤلف كتاباً مستخلصاً شاملاً مفيداً في العروض بعد أن كان له اهتمام بهذا العلم منذ صغره حتى نبغ فيه وأدرج مسائله وفهم جزئياته مما لم يشرحه الخليل ولا كبار العروضيين بعده، كابن جني والزجاجي والأخفش والسيرافي والنديم وابن بري[77] وهؤلاء من أهم العلماء المشارقة الذين نقل عنهم في كتابه هذا، إضافة إلى أبي علي الفارسي الذي ينقل عمن نقل عنه أو ينقل عن كتابه الإيضاح، وأبي القاسم بن الزجاجي والجوهري، وأبي الفرج الأصفهاني، وينتقد بعض آراء هؤلاء مثل النديم الذي حكى قوله مرة بـ«زعم النديم»[78] كما ينقل عن قطرب؛ أبي علي بن المستنير، أما أهم العلماء المغاربة والأندلسيين فهم ابن عبد ربه الذي استشهد ببعض أشعاره جاعلاً إياها نماذج يطبق عليها النظرية العروضية، كما غلَّطه عروضياً في بعض المواضع[79] وأبو محمد بن السيد البطليوسي، وابن الإجدابي، وابن الحداد، وابن رشيق، والبياسي، وأبو بكر محمد بن علي بن السقاط، وأبو علي بن الشلوبيني، ومالك بن المرحل الذي يدعوه غالباً بشيخه[80]، إضافة إلى شيوخه الآخرين مثل أبي إسحاق بن أبي بكر[81] كما نقل عن عروضي مغربي كانت مقدمته أو رسالته في العروض

---

(76) انظر ص104.
(77) انظر الختام 3 ـ 4.
(78) ص43.
(79) انظر: الختام 91.
(80) انظر: مثلاً ص63.
(81) انظر: الختام ص64.

رائجة جداً في سوق المتأدبين بهذا العلم؛ بدليل ما نجده عليها من شروحات وتعليقات ألا وهو ابن السقاط الذي كان ـ على ما يبدو ـ بفاس في القرن السادس الهجري، قال ابن السراج عندما كان يذكر أبا العباس أحمد بن أبي عبد الله محمد ابن إبراهيم الأنصاري: «أخذ. . . وعن الأستاذ المقرىء جابر بن علي بن جابر الأنصاري جميع عروض ابن السقاط وحدثه به عن الأستاذ أبي يحيى بن القالوني»[82].

وقد سجل فيه استشهادات كثيرة من الشعر الأندلسي مما يمكن أن يعده مصدراً من مصادر الشعر الأندلسي. والشعراء الأندلسيون الذين أثبت شعرهم كانوا من السابقين لعصره والمعاصرين له الذين تلقى عنهم مشافهة مثل البسطي الذي أنشده مباشرة[83] وهو لا يستشهد بالشعر الأندلسي فقط بل إنه في بعض الأحيان يقرنه بشعر جاهلي أو إسلامي كما فعل في بيت المعتمد ابن عباد:

يا صاحِبَيَّ قفا أبشكما وجدي لعل لديكما نفعا

حين ساقه وذكر معه بيتاً من أبيات الكتاب لسيبويه وقال بأن البيتين يحتملان أن يكونا من المنسرح أو الكامل[84]. وغير هذا من أشعار الأندلسيين أو المغاربة مثل أبي بكر بن الصابوني الإشبيلي وصفوان بن إدريس، بل إنه يستشهد بأشعاره هو نفسه، وهذه الأشعار سواء كانت له أم لغيره من الأندلسيين غالباً لا نجدها في مصدر آخر، كما هو الشأن في هذا البيت الذي نسبه إلى المعتمد ابن عباد.

والأهم من ذلك أنه يهتم كثيراً بأمر الموشحات، ويذكر الأوزان التي جاءت عليها؛ مثل حديثه عن مشطور الخفيف، وذكره أن بعض استعمالاته كثيرة في شعر المحدثين وخاصة في الموشحات، أو قوله في مناسبات عديدة:

---

(82) فهرسة السراج 140.

(83) انظر: الختام المفضوض 89.

(84) انظر: الختام المفضوض ص61.

«وكثيراً ما نجد هذه العروض في الموشحات»[85]، والاهتمام بعروض الموشحات وذكرها في كتب العروض الرسمية جرأة لم تر النور فيما أعلم قبل القللوسي وكتبه في العروض.

كما ينقل عن الجوزي[86] من كتابه المدهش الذي جمع فيه كثيراً من الأشعار غير الرسمية أي من أشعار الموشحات والأزجال والدوبيت، وإذا نقل عنه في كتابه (الختام المفضوض) الذي الأصل فيه أن يكون معياراً للأشعار الرسمية، فمن باب أولى أن ينقل عنه في كتابه الآخر، وهو (زهرة الطرف وزهرة الظرف) الذي هو مخصص للدوبيت والعروض المهمل.

وقد سجل فيه من الآراء والأحكام ما لم يوجد في كتب العروض الأخرى مثل قوله: «وقد غلط المتنبي في «كذا» و: «من أغرب ما مر بي للمحدثين في الطويل»[87].

وقد علمت أن باحثاً مغربياً قد سجل تحقيق هذا الكتاب رسالة للماجستير في جامعة محمد الخامس بالرباط[88]، ولم أعلم ما إذا تمت تلك الرسالة ونوقشت أم لا، وعلى افتراض أنها نوقشت فلا يكفي هذا بل لابد من نشر هذه الرسالة، كما أنه لابد من تحقيق ونشر تراث القللوسي الذي رأينا أنه من الأهمية بمكان، فنرجو أن يقيض الله له من يقوم بهذه المهمة غير اليسيرة إلا لمن يسرها الله عليه.

---

(85) انظر: الختام ص83.

(86) هكذا يورده دائماً الجوزي دون الكنية ابن.

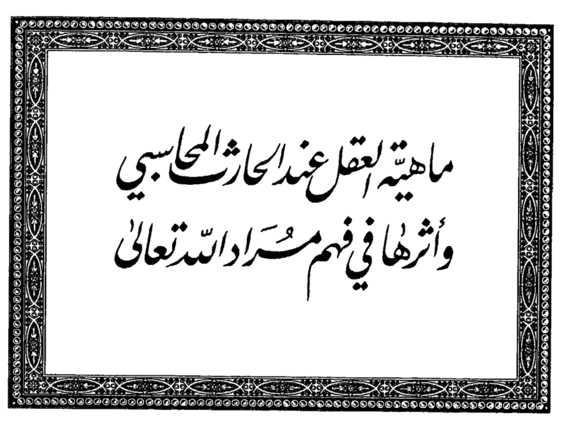
(87) انظر: ص40.

(88) انظر دليل الأطروحات والرسائل الجامعية المسجلة بكليات الآداب بالمغرب ملحق 1995، ص102.

مصادر البحث ومراجعه

- الإحاطة في أخبار غرناطة للسان الدين بن الخطيب تحقيق محمد عبد الله عنان مكتبة الخانجي، القاهرة 1395/ 1975.
- الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام، لعباس بن إبراهيم، تحقيق عبد الوهاب ابن منصور المطبعة الملكية، الرباط 1400/ 1980.
- إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون لإسماعيل باشا البغدادي، مكتبة المثنى ببغداد.
- بغية الوعاة للسيوطي، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت.
- جذوة الاقتباس في ذكر من حل من الأعلام مدينة فاس، لأحمد بن القاضي، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط 1973.
- الحماسة المغربية لأبي العباس الجراوي التادلي، تحقيق محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر، بيروت دار الفكر دمشق 1411 / 1991.
- الحيوان للجاحظ، وضع حواشيه محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت 1419 / 1998.
- الختام المفضوض عن خلاصة علم العروض لمحمد بن إدريس القللوسي، مخطوط، الاسكوريال 288.
- دار الطراز في عمل الموشحات لابن سناء الملك المصري، تحقيق جودت الركابي، دار الفكر، سوريا 1400 / 1980.
- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، لابن حجر العسقلاني، دار الجيل بيروت.
- دليل الأطروحات والرسائل الجامعية المسجلة بكليات الآداب بالمغرب ملحق 1995، كلية الآداب بجامعة محمد الخامس بالرباط، الرباط 1997.
- الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة لابن بسام الشنتريني، تحقيق إحسان عباس، الدار العربية للكتاب، ليبيا ـ تونس 1395 / 1975.
- «رسالة ابن المرحل في الدوبيت، تحقيق هلال ناجي، مجلة المورد العراقية»
- زَهرة الطرف وزُهرة الظرف، لمحمد بن إدريس القللوسي، مخطوط الإسكوريال 288.
- فهرسة السراج، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط 2643 د.

- قبس من عطاء المخطوط المغربي للأستاذ محمد المنوني، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1999.
- اللباب في تهذيب الأنساب، للجزري، دار صادر، بيروت
- المثل السائر، تقديم وتعليق أحمد الحوفي وبدوي طبانة، دار نهضة مصر.
- المدارس العروضية في الشعر العربي لعبد الرؤوف بابكر بالسيد، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس ليبيا 1985.
- المسالك والممالك لأبي عبيد البكري، حققه وقدم له أدريان فان ليوفن، وأندري فيري الدار العربية للكتاب تونس 1992.
- «المستشرقون ودراسة العروض العربي» مسلك ميمون، مجلة عالم الفكر، مجلد 25 العدد الأول يوليو ـ سبتمبر 1996.
- مقدمة في علم العروض لابن السقاط (أبي عبد الله محمد بن علي بن السقاط الأنصاري)، تحقيق على الغزيوي، ط الأولى فاس 1421 / 2000.
- معجم البلدان لياقوت الحموي، دار صادر، بيروت.
- نثير الجمان لأبي الوليد إسماعيل بن الأحمر، تحقيق محمد رضوان الداية، بيروت 1987.
- نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وأخبار وزيرها لسان الدين بن الخطيب، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت 1408 / 1988.
- نقد الشعر لأبي الفرج قدامة بن جعفر، تحقيق وتعليق محمد عبد المنعم خفاجي، دار الكتب العلمية، بيروت.
- «Introducción exegética a la metrica árabe» .A. Sanchez Sancha, Awraq yadida, Revista editada por el instituto hispano-arabe de Cultura madrid, N 7-8 1984-85.



ماهية العقل عند الحارث المحاسبي وأثرها في فهم مراد الله تعالى

د. محمّد السيّد المليجي
كليّة العلوم الشرعيّة - جامعة المرقب

أبو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبي هو أحد صوفية الحقائق الذين صححوا باطنهم بالإخلاص والمراقبة لله تعالى. فزين الله ظاهرهم بفهم القرآن واتباع السنة.

ولد بالبصرة في عام غاب عن كثير من كتاب الطبقات[1]، ومن ثم كانت هناك اجتهادات من بعض محققي تراث المحاسبي. تحاول تحديد العام الذي

(1) انظر: السلمي: طبقات الصوفية ـ تحقيق نور الدين شريبة ـ مكتبة الخانجي ـ القاهرة ـ الطبعة الثالثة ـ 1406هـ ـ 1984م، ص56 ـ السبكي: طبقات الشافعية الكبرى ـ تحقيق مصطفى عبد القادر أحمد عطا ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان ـ طبعة 1420هـ ـ 1999م، ط ص472.

ولد فيه فيقول الدكتور عبد الحليم محمود: إننا لا نعلم بالضبط تاريخ ميلاده إذ إن الكتب القديمة التي تحدثت عنه. لم تذكر ذلك. بيد أن الملابسات ترشد إلى أنه ولد على التقريب. في العقد السابع من القرن الثاني الهجري»[2]. أي ما بين (160 ـ 170هـ) وهذا قريب من اجتهاد الدكتور حسين القوتلي الذي حدد العام الذي ولد فيه المحاسبي. وهو (165هـ)[3].

أما وفاته فقد اتفقت الروايات على أنها كانت في بغداد سنة (243هـ)[4].

ولكني لم أجد البراهين القاطعة التي تدعو الدكتور القوتلي إلى تحديد العام الذي ولد فيه المحاسبي. ولذا فالميل إلى اجتهاد الدكتور عبد الحليم محمود أقرب إلى المنهج العلمي الذي يراعي الاحتمالات الواردة التي تشير إلى ازدحام حياة المحاسبي بالتيارات الفكرية المتنوعة. والفرق الكلامية المتعددة. ناهيك عن نشأته العلمية التي ترعرعت على يد الإمام الشافعي (150 ـ 204هـ) في الفقه، ثم نضجت على يد أعلام أهل البصرة في الحديث والتفسير والتصوف والفلسفة والأدب والبلاغة.

ومما أعانه على استيعاب هذه العلوم، صدق إقباله على الله تعالى وعلى طلب العلم ثم الحياة العلمية التي هيأتها له الأقدار، فكان وحيد أبويه ومن أسرة ميسورة كما ساعده قدومه إلى بغداد ـ في سن مبكرة ـ إلى معايشة آراء الفرق الكلامية كالمعتزلة والأشاعرة والفكر الشيعي.. وغيرها من الآراء الأخرى، التي استوقفته كثيراً من الوقت قضاها المحاسبي بين الحيرة والشك[5] ثم اختار

---

(2) الحارث المحاسبي: الرعاية لحقوق الله ـ تحقيق د/ عبد الحليم محمود ـ دار المعارف ـ القاهرة ـ الطبعة الثانية ـ 1990م، المقدمة. ص6.

(3) الحارث المحاسبي: العقل وفهم القرآن ـ تحقيق د/ حسين القوتلي ـ دار الفكر ـ القاهرة ـ ط3 ـ 1403هـ ـ 1982م، ص12.

(4) انظر: السلمي: طبقات الصوفية، ص55 ـ طبقات الشافعية الكبرى جـ 10 ص271.

(5) انظر قصة المحاسبي مع الشك في كتابه «الوصايا» أو «النصائح» تحقيق عبد القادر عطار، عالم الكتب ـ القاهرة ـ عام 1966، المقدمة، ص5، ص6.

من علم ودراية منهج أهل السنة والجماعة، كما مال قلبه إلى طريقة الصوفية بعد ما تحقق من موافقة ارشادهم ووصاياهم لمنهج أئمة الهدى من أهل السنة والجماعة.

فجمع بذلك بين علوم الشريعة والحقيقة حتى صار إماماً لأهل زمانه في الفقه والتصوف والحديث والكلام، وكتبه في هذه العلوم أصول من يصنف فيها»[6].

ولم يكن المحاسبي ذا علم فقط، وإنما كان صاحب سلوك حسن وخلق كريم. فكان ـ رحمه الله تعالى ـ «ناسكاً عابداً، وصوفيا زاهداً، وفقيهاً ومتكلماً، وواعظاً ومحدثاً وراوياً، أوتي فصاحة لسان، وبراعة بيان ونصاحة جنان»[7] ولعل وفرة أدواته البحثية وتعدد ثقافته المعرفية وبروز سماته الشخصية من وراء تميزه عن باقي الصوفية في الوحشة من الناس وطلب العزلة، وحرصه على منازلة أهل الفرق الكلامية والتصدي لآرائهم الجدلية. وهذا ما حدا ببعض الباحثين إلى رميه ببعض التهم التي تحتاج إلى وقفة علمية وموضوعية أيضاً، تحاول تجسيد الحقيقة دون إفراط أو تفريط.

فقد ذكر العالم الجليل الدكتور أحمد أمين في كتابه «ضحى الإسلام» أن التصوف قد تفلسف في أواسط القرن الثالث الهجري على يد المحاسبي ـ كما يزعم أن التصوف الإسلامي تأثر بالفلسفة الهندية واليونانية أيضاً[8] وذلك بناء على ما لاحظه الدكتور أحمد أمين ـ في تراث المحاسبي من آراء عقلية وقضايا كلامية لم يعهدها لدى جل مشايخ القوم السابقين، أو عند من أرخ عنهم. إن

---

(6) السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، ط ص472.

(7) الحارث المحاسبي: رسالة المسترشدين ـ حققها وخرج أحاديثها وعلق عليها عبد الفتاح أبو غدة ـ مكتب المطبوعات الإسلامية ـ سوريا ـ الطبعة الثانية، عام 1384هـ، ص16.

(8) انظر: أحمد أمين: ضحى الإسلام ـ لجنة التأليف والتحقيق والنشر ـ القاهرة ـ الطبعة العاشرة ـ ط ص227.

تأثر التصوف الإسلامي بالفلسفة الهندية أو اليونانية، فيه خلاف بين أهل العلم والاختصاص، وله ما يبرره من الأدلة العلمية والاجتهادات العقلية، أما القول بأن المحاسبي هو مفلسف التصوف في القرن الثالث وما في ذلك من معان تشير إلى أن المحاسبي ألبس التصوف ثوباً فلسفياً مصبوغاً بآراء يونانية وأخرى هندية، فهذا ما ينفيه البحث الموضوعي في تراث المحاسبي المخطوط والمنشور بل يؤكد هذا البحث تمسك المحاسبي برأي السلف أقوالاً وأفعالاً، كما يؤكد بعده عن الفلسفة الهندية أو اليونانية[9].

إن الدارس لحياة الحارث والمطالع لسيرته الذاتية يجده سلفياً في ظاهره كما كان سلفياً في باطنه[10] حريصاً على التمسك بآداب الشرع بفهم مستنير ووعي تام بالحكم المكنونة في هذا الشرع الحنيف.

ومما روي عنه في ذلك، قوله «من اجتهد في باطنه ورثه الله حسن معاملة ظاهره ومن حسن معاملته في ظاهره مع جهد باطنه، ورثه الله تعالى الهداية إليه تعالى»[11].

وقال أيضاً: من صحح باطنه بالمراقبة والإخلاص زين الله ظاهره بالمجاهدة واتباع السنة»[12] كما ورد عنه أنه قال «لكل شيء جوهر، وجوهر الإنسان العقل وجوهر العقل الصبر»[13].

فهذه وغيرها تؤكد تمتع المحاسبي ببصيرة ثاقبة وفهم عميق لآداب شرع

---

(9) انظر: د/ محمد عبد الله الشرقاوي: الصوفية والعقل ـ دار الجيل ـ بيروت ـ لبنان ـ الطبعة الأولى ـ سنة 1416هـ 1995م، ص31.

(10) الحارث المحاسبي: العقل وفهم القرآن ـ مقدمة الدكتور حسين القوتلي، ص99.

(11) أبو عبد الرحمن السلمي: طبقات الصوفية: ص57، ص58.

(12) الاصبهاني: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ـ مطبعة السعادة القاهرة ـ طبعة 1399هـ ـ 1979م، ج10 ص75.

(13) السلمي: طبقات الصوفية، ص59.

الله، كما تشير إلى إدراكه لجوهرالقضية الإيمانية ودورها في توجيه العقل وترشيده إلى ما يوسع مداركه ويزيده فهماً عن الله تعالى وعن الحياة.

وقد ذكرت معظم كتب الطبقات قصته مع الزهد كما جسدت صدقه في الورع عندما حكت عنه أنه ورث عن أبيه سبعين ألف درهم. فلم يأخذ منها شيئاً، قيل لأن أباه كان يقول بالقدر. أي ينكر عموم القدر، فرأى من الورع أن لا يأخذ من ميراثه شيئاً وذلك لما صحت عنده الرواية عن النبي ﷺ أنه قال: «**لا يتوارث أهل ملتين شيئاً**»[14] وكان المحاسبي فقيراً وفي حاجة إلى دانق من المال كما قال الجنيد: مات أبو الحارث المحاسبي وأن الحارث لمحتاج إلى دانق فضة، وخلف أبوه مالاً كثيراً وما أخذ منه حبة واحدة[15].

ومن ثم فالمحاسبي لم يفلسف التصوف ولم يدخل عليه الآراء الفلسفية التي أدخلها عليه. فيما بعد ـ الحلاج والسهروردي المقتول وابن عربي وابن سبعين وغيرهم، ولكنه استطاع أن يوظف العقل ـ في جل كتاباته ـ لخدمة الدين وأن يخرج من مكنون الشرع ما يؤكد به حكمة العقل وصحة البرهان في صدق الإيمان بالله تعالى والتمسك بشرعه وإذا كان اتهام المحاسبي بفلسفة التصوف الإسلامي غير صحيح وخال من البراهين العلمية والأدلة العقلية الصحيحة، فإن القول بأنه صاحب مذهب كلامي وزعيم طائفة من المتكلمين هي طائفة الصفاتية، قول غير صحيح أيضاً، ولا يقوم على أدلة علمية صحيحة ولا مقدمات منطقية يقينية.

فقد روى السبكي عن ابن الصلاح أن الحارث المحاسبي كان إمام المسلمين في الفقه والحديث والكلام، وكتبه في هذه العلوم أصول من يصنف

---

(14) أبو القاسم القشيري: الرسالة القشيرية ـ تحقيق د/ عبد الحليم محمود ـ د/ محمود بن الشريف ـ مطابع مؤسسة دار الشعب ـ القاهرة ـ طبعة عام 1409هـ 1989م، ص57.

(15) ابن الجوزي: صفة الصفوة ـ تحقيق سعيد اللحام ـ إبراهيم رمضان ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان ـ الطبعة الأولى ـ عام 1409هـ ـ 1989هـ ـ 1989م، ج2 ص240.

فيها، وإليه ينسب أكثر متكلمي الصفاتية[16] كما يذكر الدكتور حسين القوتلي أن الحارث له «مذهب كلامي. بل كان يتزعم طائفة من المتكلمين هي طائفة الصفاتية»[17] وهم الذين خاضوا في ذات الله تعالى وصفاته ولكن البحث الموضوعي في تراث الحارث يؤكد رفضه للفكر الاعتزالي ومحاربته للرافضة والقدرية ومدعي التصوف أيضاً[18].

كما أسهم الخلاف الذي وقع بين الإمام أحمد بن حنبل والحارث على تأكيد هذا القول ولكن يمكن القول بأن المنهج الذي استخدمه الحارث في الرد على المعتزلة والرافضة منهج نقدي وإن علاه النزعة الكلامية والآراء الفلسفية، ولكي يناسب أهل الجدل وعلماء الكلام من المعتزلة والرافضة. ولعل ما يتمتع به المحاسبي من سعة الاطلاع في علم الكلام والقدرة على دحض حجج الخصوم كان من وراء اتهامه بالنزعة الكلامية.

أما خلافه مع الإمام أحمد بن حنبل فهو خلاف في أسلوب الرد على الفرق الكلامية ولم يكن خلافاً في العقيدة أو الهدف. فذلك أمر يتفق فيه الإمامان فإذا كان اعتراض الإمام أحمد على المحاسبي في نشر بدع المعتزلة وخوفه على الأمة من مطالعة الشبهة دون الالتفات إلى الجواب فهذا جائز إذا لم تنتشر الشبهة. أما شبه المعتزلة فقد انتشرت وذيع صيتها وطارت شهرتها ومن ثم فإن الرد عليها في هذه الحال كما يرى الحارث فرض ومطلب شرعي أما موقف المحاسبي في المسائل الكلامية واضح ومعروف تحدث عنه الشهرستاني وغيره ممن كتبوا في الملل والنحل. وهو الراي السلفي[19].

---

(16) انظر: السبكي: طبقات الشافعية الكبرى: ط ص475.

(17) انظر: الحارث المحاسبي: العقل وفهم القرآن ـ مقدمة الدكتور حسين القوتلي، ص30، ص31.

(18) انظر: الحارث المحاسبي: الرعاية لحقوق الله ـ مقدمة الدكتور عبد الحليم محمود، ص12، ص13.

(19) انظر السابق: ص12، ص13.

مكانة العقل عند المحاسبي:

ظن بعض الباحثين[20] أن موقف الصوفية من العقل في قضية المعرفة والاستدلال على وجود الله تعالى دليل على استخفافهم بالعقل والتهوين من قدره في أمور الدين والدنيا، وهذا ما ينفيه الفهم الصحيح لحقيقة ما ورد في التراث الصوفي عن كثير من مشايخ القوم فإذا كان إجماع الصوفية ـ كما يرى الكلاباذي ـ على أن الدليل على الله هو الله وحده، لأن العقل عاجز والعاجز لا يدل إلا على عاجز مثله[21]، فهذا لا يعني إنكارهم لدور العقل في الإقرار بالشرع والجحود به جوانب الحياة المختلفة.

فالقوم أرباب أحوال، وأصحاب تجارب روحية ذاتية صادقة، استخلصوا من خلالها أن العقل آلة للعبودية لا للإشراف على الربوبية، لأنه يستطيع التفكير في الكون ولم يستطع التفكير في خالق الكون[22]، كما أيقنوا أنه لا هادي للعبد ولا شارح لقلبه في الحقيقية غير الله ـ تعالى ـ وليس لوجود العقل[23].

ومن ثم قدموا هداية القلب بنور الفيوضات الربانية والتجليات الإلهية، على العقل وعملياته المعرفية، لأن العقل في نظرهم عاجز عن الخوض في هذا المستوى من المعرفة القلبية الخالصة[24]

ولذا يؤكد الدكتور محمد السيد الجليند أنه «من الأمور المتفق عليها بين

---

(20) انظر: د. أحمد محمود صبحي: التصوف: إيجابياته وسلبياته ـ دار المعارف ـ القاهرة ـ طبعة عام 1984م، ص70 ـ د. محمد عبد الله الشرقاوي: الصوفية والعقل، ص154.

(21) انظر: الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف ـ تحقيق محمود أمين النواوي ـ مكتبة الكليات الأزهرية ـ القاهرة ـ الطبعة الثالثة ـ عام 1412هـ 1992م، ص77.

(22) انظر: الكلاباذي: التعرف المذهب أهل التصوف، ص78.

(23) انظر: الهجويري: كشف المحجوب ـ دراسة وترجمة وتعليق دكتورة إسعاد عبد الهادي قنديل ـ المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ـ القاهرة ـ طبعة عام 1395هـ ـ 1975م، ج2، ص510.

(24) د. محمد السيد الجليند: من قضايا التصوف في ضوء الكتاب والسنة ـ مكتبة الشباب ـ القاهرة ـ طبعة عام 1988 ص129.

الصوفية أن المعرفة ليست عملاً عقلياً، ولا مجال فيها للدليل أو البرهان المنطقي، وبالتالي فإنها ليست اكتساباً يتوصل به المرء بوضع المقدمات واستنباط النتائج، وإنما هي وهب وعطاء من الله تعالى. تنزل على قلب العارف فتنكشف له الأمور على حقيقتها انكشافاً لا مجال فيه لشك أو ارتياب.

والعقل عندهم محجوب عن الخوض في هذا المستوى من المعرفة القلبية الخالصة. أما القلب أو الروح، وأحياناً النفس فهي الأداة التي يركزون عليها كوسائل إدراكية للتعرف على حقائق الأشياء في هذا المستوى من المعرفة، حيث تتلاشى وظيفة العقل وتنمحي آثاره لإدراك حقائق الأشياء جميعها، المحسوس منها وغير المحسوس، حيث يشرق عليه نور الحق فيفيض عليه من الإلهام ما يكشف له عن الأمور، الغائب منها والحاضر على درجة سواء[25].

ويمكن القول بأن ما ورد في تراث المحاسبي في شأن العقل برهان ساطع على تقدير الصوفية للعقل من جانب، وسمو مكانته عند المحاسبي من جانب آخر.

وتبرز مكانة العقل عند الحارث في جعله جوهر الإنسان، ووسيلة الخوف من الله تعالى وباعث الصدق، وعامل الإخلاص، وأداة الفهم عن الله تعالى.

يقول المحاسبي: «لكل شيء جوهر، وجوهر الإنسان العقل وجوهر العقل الصبر»[26]، وحين سئل: بم تحاسب النفس؟ قال: بقيام العقل على حراسة جناية النفس فيفتقد زيادتها من نقصانها. كما يرى أن أصل الطاعة الورع، وأصل الورع التقوى، وأصل التقوى محاسبة النفس، وأصل محاسبة النفس الخوف والرجاء، وأصل الخوف والرجاء الوعد الوعيد، ومعرفة أصل الوعد والوعيد عظيم الجزاء، وأصل ذلك الفكرة والعبرة»[27].

---

(25) السابق: ص129.
(26) أبو عبد الرحمن السلمي: طبقات الصوفية، ص59.
(27) انظر: الأصبهاني: حلية الأولياء ج10 ص76، ص77.

فجعل الفكرة التي تنبعث من العقل والعبرة التي تصدر عنه أصل الطاعة، وأداة التقوى، وأساس الخوف والرجاء، وأصل الوعد والوعيد.

بل يذهب إلى أن درجات أهل التقوى والمراقبة لله تعالى، موقوفة على قدر عقولهم ومعرفتهم بربهم، فحين سئل عن خلال أهل المراقبة قال: «إن المراقبة على ثلاث خلال: على قدر عقل العاقلين ومعرفتهم بربهم يفترقون في ذلك.

فإحدى الثلاث: الخوف من الله، والخلة الثانية الحياء من الله، والخلة الثالثة الحب لله. فأما الخائف فمراقب بشدة حذر من الله تعالى وغلبة فزع، وأما المستحي من الله فمراقب بشدة انكسار وغلبة إخبات، وأما المحب فمراقب بشدة سرور وغلبة نشاط وسخاء نفس مع إشفاق[28] وقيل له: مم يتولد الصدق؟ قال: من المعرفة بأن الله يسمع ويرى، وخوف السؤال عن مثاقيل الذر من إرسال اللفظ وخلف الوعد وتأخير الضمان فالمعرفة أصل للصدق والصدق أصل لسائر أعمال البر فعلى قدر قوة الصدق، يزداد العبد في سائر أعمال البر»[29].

ولم تكن العقلية المعرفية هي مناط العقل وأصل الطاعة وأساس المراقبة، عند المحاسبي فقط، بل تتعدى أكثر من ذلك، حيث تبلغ عنده إلى الحد الذي يوصله إلى الفهم عن الله تعالى.

يقول المحاسبي: «سبع خلال يكمل بها عمل المريد وحكمته: حضور العقل، ونقاء الفطنة، وسعة العمل بغير خلط، وقهر العقل للهوى، وعظم الهم كيف يرضى الرب، والتثبت قبل القول والعمل، وشدة الحذر للآفات التي تشوب الطاعات. وأقل المريدين أدومهم مراقبة مع تعظيم الرقيب[30]. ولعل

---

(28) السابق: ج10 ص93، ص94.

(29) السابق: ج10، ص88.

(30) السابق: ج10، ص94.

المنهج المتميز الذي جمع فيه المحاسبي بين آداب الشرع وحكمة العقل يقودنا إلى القول بأنه رائد الاتجاه العقلي في التراث الصوفي.

«فلم يندفع خلف شطحات التصوف الهادرة، ولا وراء تيارات العقل الجامحة ولا وراء قيود النص الجامدة... فكان له مذاق متزن متعقل، رزين النظرة يُعنى أولاًوأخيراً بتصحيح آلة المعرفة، وهي العقل والنفس ويؤمن بأن الآلة الخربة لا تنتج إلا نتائج مخرفة، ولا تتسم بالثقة، ولا الصدق في مدلولاتها.

وهو مع كل ذلك عالم، حر الفكر في نطاق الشريعة السمحة، متزن العقل لا يجمح مع هواه، ولا يتعصب لمسلكه ولا برأيه[31].

ومن ثم يمكن القول بأن مكانة العقل عند المحاسبي جعلته يستثمر ملكاته العقلية وقدراته المعرفية في الكشف عن درر الشريعة وجني ثمار الحقيقة والجمع بين روح العاطفة الممثلة في الوجدان الصوفي والسمة العقلية الممثلة في المعرفة العقلية، وإمكانية المزج بين تصوف الحب والمعرفة الإشراقية وبين التأمل العقلي أو بين التصوف الإشراقي والمعرفة العقلية.

«وبصرف النظر عن قيمة المساهمة العقلية في المعرفة الصوفية فإن من المهم أن نعلم أنه ليس من الضروري وجود هذين الطابعين منفصلين بحيث يباح لنا أن نصف نظاماً معيناً بأنه نظام حب خالص، وأن نصف نظاماً آخر بأنه معرفة خالصة.

إن الطابعين قد يوجدان جنباً إلى جنب في نظام صوفي واحد، بل إننا نذهب إلى أنه من العسير التعرف على نظام صوفي تسوده المعرفة من أوله إلى آخره دون أن يكون هناك ما يمثل العاطفة في أسمى صورها[32].

---

(31) الحارث المحاسبي: المسائل في الزهد، تحقيق مصطفى عبد القادر، مكتبة التراث الإسلامي ـ القاهرة ـ طبعة 1406هـ 1986م ـ المقدمة، ص9 بتصرف.

(32) د. محمد كمال جعفر: التصوف طريقاً وتجربة ومذهباً ـ دار المعرفة الجامعية ـ القاهرة طبعة 1980م، ص61.

ولذا يعد المحاسبي من السابقين الذين جمعوا في منهجهم الصوفي وتجربتهم الروحية بين العاطفة والعقل، أو بين الوجدان الصوفي والمعرفة العقلية.

ويرى الفيلسوف الإنجليزي «برتراند رسل» أن من الفلاسفة من أمكنه الجمع بين النزعة الصوفية والنزعة العلمية، ورأى في ذلك الجمع أن التوفيق بين النزعتين يعد سمواً فكرياً جعل من أصحابه فلاسفة بالمعنى الصحيح، كما لاحظ أن أعظم الرجال الذين كانوا فلاسفة شعروا بالحاجة إلى كل من العلم والتصوف[33].

بل يذهب «رسل» إلى أن العاطفة الصوفية هي الملهم لأعظم ما يكون للإنسان[34] وإذا كان الجمع بين العاطفة والعقل يزيد الإنسان فهماً عن الله تعالى، ويعينه على توظيف ما يعلمه من آداب الشرع، فإن الصوفية لم يهدروا قيمة العقل في معرفة الله تعالى ولم ينقصوا من مكانته في فهم آداب الشرع وإنما أرادوا له التحقق بالمعرفة عن طريق الإيمان، والعمل في ضوء نور اليقين الذي يشرق على القلب من نور الهداية الربانية والرحمات الإلهية.

«ونستخلص من هذا أنه على الرغم من الاختلاف المنهجي بين الفلسفة بوصفها نظراً عقلياً، وبين التصوف الذي هو تجربة روحية ذوقية قلبية لم توجد قطيعة بينهما، فاتصل بعض الصوفية بالفلسفة أو اقتبسوا بعض أفكارها ونظرياتها وأدخلوا هذا الذي اقتبسوه في بنائهم المذهبي لأفكارهم وإن اكتسبت عندئذ مسحة صوفية قد تخفي أصولها الفلسفية البعيدة.

على أن هذه العلاقة بين التصرف والفلسفة لم تكن علاقة من طرف واحد

---

(33) انظر: د/أبو الوفا التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي ـ دار الثقافة للنشر والتوزيع ـ القاهرة ـ طبعة عام 1983م، ص4. بتصرف.

(34) السابق: ص4.

يمر التأثير خلالها من الفلسفة إلى التصوف بل إنها كانت علاقة ذات طرفين يمر التأثير خلالهما أيضاً من التصوف إلى الفلسفة[35].

وقد ظهرت مكانة العقل عند الحارث المحاسبي في العديد من مؤلفاته[36] والكثير من آرائه، بل تعد رسالة «مائية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه» من أبرز الأدلة التي تؤكد احترامه للعقل وتقدمه على غيره من الصوفية وعلماء النفس في صياغة نظرية علمية تسمو بالتحليل النفسي إلى مرتبة لا نجد لها مثيلاً في الآداب العالمية إلا نادراً[37].

مائية العقل عند الحارث المحاسبي:

حقق الدكتور حسين القوتلي رسالة المحاسبي بعنوان «مائية العقل ومعناه» ثم جمعها مع رسالة أخرى للمحاسبي تسمى «فهم القرآن» في كتاب واحد تحت عنوان «العقل وفهم القرآن». والمعروف عن أهل اللغة أنهم يطلقون على أصل الشيء وجوهره كلمة «ماهية» وليس مائية» ولكن استخدام المحاسبي لكلمة «مائية» جاء معبراً عن مراده من مفهوم العقل ومعناه لأن العقل عنده لا يوصف بالمائي أو المجانسة للأشياء أو وصف هويتها فإذا استفهمنا عن شيء وقلنا: ما هو؟ أي من أي جنس هو؟! وإن كلمة «ماهية» تعد في الأصل «ما هو» ومع إضافة ياء النسبة، تصبح «ماهوية» ولما دخل عليها التحفيف، قيل: ماهية، ويجوز قلب الهاء همزة فنقول: مائية[38].

فالكلمتان «ماهية ومائية» متقاربتان في المعنى، وإن كان إيثار المحاسبي

---

(35) د. عبد الحميد عبد المنعم مدكور: في الفلسفة الإسلامية (مقدمات وقضايا) ـ دار الثقافة العربية ـ القاهرة ـ طبعة عام 2000م، ص162، ص163.

(36) انظر: كتابة رسالة المسترشدين ـ العقل وفهم القرآن ـ الوصايا.

(37) انظر: الحارث المحاسبي: الرعاية لحقوق الله، المقدمة، ص29.

(38) راجع: العقائد النفسية بشرح التفاتازاني ـ مطبعة الكليات الأزهرية ـ طبعة 1332م ـ ص98 ـ وقارن: الحارث المحاسبي: العقل وفهم القرآن، ص140.

لكلمة «المائية» على «الماهية» يعود إلى تأثره بالفيلسوف المسلم يعقوب بن إسحاق الكندي ـ ت: 252هـ» الذي عرّف الفلسفة بأنها علم الأشياء الأبدية الكلية ـ ماهيتها ومائيتها وعللها بقدر طاقة الإنسان[39] ومن ثم يذهب المحاسبي إلى أن مفهوم العقل هو «نور الغريزة» مع التجارب يزيد ويقوى بالعلم والحلم»[40].

ومعنى «نور الغريزة» أداة المعرفة ـ الفطرية ـ التي يتأتى بها معرفة العلوم وليس منها وعندما سمع الإمام الجويني بهذا المعنى للعقل عند المحاسبي ـ علق على ذلك في كتابه «البرهان» فقال: ماحوّم عليه أحد علمائنا غير الحارث المحاسبي ـ فإنه قال: العقل غريزة يتأتى بها درك العلوم وليس فيها»[41].

وذكر السبكي في طبقاته أن الإمام الجويني ارتضى كلام الحارث هذا، وقال عقبه: إنه صفة إذا ثبتت، يتأتى بها التوصل إلى العلوم النظرية ومقدماتها من الضروريات الي هي من مسند النظريات وهو منه بناء على أن العقل ليس بعلم، والمعزو إلى الشيخ أبي الحسن الأشعري أنه العلم[42].

ويرى الدكتور محمود قاسم أن الحارث المحاسبي اهتدى إلى نظرية سيكولوجية حديثة عندما ذهب إلى أن العلم أداة للمعرفة أو يتأتى بها المعرفة وليس منها[43].

ويأتي اهتمام الحارث بالعقل وعملياته العقلية انطلاقاً من الإدراك الجيد

---

(39) راجع الكندي: الرسائل الفلسفية ـ تحقيق د/ محمد عبد الهادي أبو ريدة ـ طبعة دار الفكر العربي ـ القاهرة ـ عام 1950م، ص72 ـ وقارن: الحارث المحاسبي: العقل وفهم القرآن، ص140، 141.

(40) السكبي: طبقات الشافعية الكبرى، ط ص478.

(41) د/ محمود قاسم: دراسات في الفلسفة الإسلامية، دار المعارف ـ القاهرة ـ الطبعة الرابعة ـ عام 1380هـ ـ 1960م ص277.

(42) راجع السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، ط ص479 ـ د/ محمود قاسم: دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص277.

(43) انظر: د/ محمود قاسم: دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص277.

للآيات القرآنية التي ذكرت مشتقات «العقل» نحو أربع وثلاثين مرة ولم تعول على ماهية العقل الذي ورد في القرآن مرة واحدة[44].

كما أسهم وعيه المستنير بالسنة المطهرة وما ورد عن الصحابة والتابعين في أحاديث العقل على صياغة نظرية سيكولوجية حديثة تخالف ما عرف عن العقل وماهيته عند الفلاسفة والمتكلمين. فلم يحاول «الخوض في المذاهب الفلسفية التي بحثت في تحديد مفهوم العقل، والتي وصفته بأنه «جوهر» أو أنه «جوهر مجرد» وصنفته في أنواع مختلفة وأطلقت عليه أسماء متعددة كالعقل الهيولاني، والعقل بالملكة، والعقل بالفعل.

ومن ثم استطاع المحاسبي أن يؤسس أبعاد نظرية علمية سيكولوجية حديثة في مائية العقل من خلال فهمه العميق وبصيرته الثاقبة للدستور الإسلامي - القرآن والسنة ـ إضافة إلى أقوال الصحابة والتابعين.

فقد أكد عن طريق النور الغريزي أن العقل هو أداة للمعرفة كما أنه سبيل للإيمان بالله تعالى.

«فالعقل غريزة جعلها الله عز وجل في الممتحنين من عباده، أقام به على البالغين الحجة، وخاطبهم من قبل عقولهم، ووعد وتوعد، وأمر ونهى وحض وندب فهو غريزة لا يُعرف إلا بفعاله في القلب والجوارح، لا يقدر أحد أن يصفه في نفسه ولا في غيره بغير أفعاله. لا يقدر ـ أحد ـ أن يصفه بجسمية ولا بطول، ولا بعرض، ولا طعم، ولا شم، ولا مجسة، ولا لون ولا يعرف إلا بأفعاله»[45].

فهذا النص يبين وظيفة العقل في الإيمان بالله سبحانه، وتوجيه القلب والجوارح إلى القيام بأوامر ربها والانتهاء بنواهيه.

---

(44) الحارث المحاسبي: العقل وفهم القرآن ـ المقدمة، ص116.

(45) الحارث المحاسبي: مائية العقل ومعناه ـ تحقيق د. حسين القوتلي ـ دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ـ القاهرة ـ الطبعة الثالثة ـ عام 1403هـ ـ 1983م، ص203، ص204.

كما يظهر حقيقة العقل وجوهره وأنه أقرب إلى الحاسة الخلقية المعنوية منه إلى اللذة الحسية المادية الملموسة.

ومن ثم يكتشف الحارث عن طريق النور الغريزي أن العقل مصدر العمليات المعرفية وأساس الحقيقة الإيمانية لأنه عندما يعرف ذاته فإنما يعني ذلك أن العقل قد وعى أمرين اثنين:

أولهما: أنه شيء مخالف لضده، وهو الحمق والجنون.

وثانيهما: أن هذا الوعي العاقل هو نعمة إلهية أقام بها الله تعالى على البالغين الحجة[46] أي سبب كاف للحساب، والعرض على الله يوم القيامة.

وقد خالف الحارث بهذا القول جماعة من أهل العلم والمتكلمين. فيذهب قوم من المتكلمين إلى أن العقل هو صفوة الروح أي خالص الروح، واحتجوا باللغة، فقالوا: قلب كل شيء خالصه. فمن أجل ذلك سمي العقل لباً وقال الله عز وجل: ﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[47] يعني أولي العقول[48].

واحتج المحاسبي على هذا الراي لفقدانه ما يدعمه من الأدلة القرآنية أو الأحاديث النبوية، ولم يجد فيه كتاباً مسطوراً، ولا حديثاً مأثوراً[49].

ويروي الحارث آراء قوم من أهل العلم يقولون بأن العقل معرفة نظمها الله تعالى ووضعها في عباده، يزيد ويتسع بالعلم المكتسب الدال على المنافع والمضار[50].

ويعارض المحاسبي هذا الرأي أيضاً، لأنه يرفض كون العقل معرفة، وذلك لأن العقل عنده ليس شيئاً آخر غير العقل نفسه، أي أنه مجرد غريزة، أما

(46) الحارث المحاسبي: العقل وفهم القرآن، المقدمة ص148.
(47) سورة الزمر، الآية: 9.
(48) الحارث المحاسبي مائية العقل ومعناه، ص204.
(49) انظر السابق: ص204.
(50) الحارث المحاسبي: مائية العقل ومعناه: ص205.

المعرفة فهي نتيجة له لأنها عنه تكون[51] ولذا يقول المحاسبي: والذي هو عندنا أنه ـ العقل ـ غريزة، والمعرفة عنه تكون وهو نور وضعه الله طبعاً وغريزة، يبصر به الإنسان ويعبر عن طريقه كما أنه نور في القلب كالنور في العين، وهو البصر.

فإذا كان البصر نوراً في العين، فإن العقل نور في القلب، لأنه غريزة يولد بها العبد، ثم يزيد فيه معنى بعد معنى بالمعرفة والأسباب الدالة على المعقول[52].

ويبرهن المحاسبي على صحة ما يذهب إليه في مائية العقل فيرى أنه الغريزة التي بها عرف الإنسان فأقر، وعرف فأنكر فإذا كان الإنكار عند الإقرار فعلاً فإنه عند المعرفة فعل أيضاً «فمنه فعل عن طبع يوجبه الطبع كالضرة ـ أي كالضرورة ـ كمعرفة الرجل نفسه، وأباه، وأمه، والسماء، والأرض، وجميع الأشياء التي تشاهد»[53].

ومن هنا يتبين أن العقل عند الحارث نور الغريزة، يعرف ذاته بخاطب من الله سبحانه، فيدرك ذاته، ثم يدرك الأشياء الأخرى.

ولكن ما الحجة التي تكمن في نور الغريزة، ومن أجلها يحاسب الله تعالى عباده على كل ما يقدمونه من خير أو شر؟

يشير المحاسبي إلى أن هذه الحجة حجتان وهما: عيان ظاهر وخبر قاهر.

«فأما الأولى وهي العيان الظاهر فهي كل ما يشاهده الإنسان من بحار وجبال وأنهار، وكائنات وأفلاك، وكلها من آثار صنعته واتصال التدبير الذي يدل على أنه واحد لا شريك له.

---

(51) انظر: الحارث المحاسبي: العقل وفهم القرآن، ص149.

(52) راجع: الحارث المحاسبي: مائية العقل ومعناه: ص204، ص205.

(53) السابق: ص205، 206.

ومن ثم تصبح جميع الأشياء (عينا) يعتبر بها الإنسان، فيجل ويعظم لما يرى ويسمع».

«وأما الثانية، وهي الخبر القاهر، فهي جميع ما أخبر الله به عباده إخباراً قاهراً، أي يسيطر على العقل ولا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وذلك لأن القرآن قدم البراهين القاطعة على إتقان الصنعة وحسن التدبير.

ويعطي الدلائل القاهرة على وحدانية الله ـ تعالى ـ وتفرده بالصنع وكذلك الخلق والإبداع[54] يقول المحاسبي «الحجة حجتان: عيان ظاهر، أو خبر قاهر، والعقل مضمن بالدليل، والدليل مضمن بالعقل، والعقل هو المستدل، والعيان والخبر هما علة الاستدلال وأصله ومحال كون الفرع مع عدم الأصل، وكون الاستدلال مع عدم الدليل.

فالعيان شاهد يدل على غيب، والخبر يدل على صدق؛ فمن تناول الفرع قبل إحكام الأصل سُفه»[55].

فهذا النص يبين أن الحجتين اللتين في «العيان الظاهر» و«الخبر القاهر» هما ماهيتا هذا العقل.

«فإذا كان العقل مضمناً بالدليل بالنسبة لدليل العيان الظاهر، فإن ماهية العقل تكمن في هذه المخلوقات التي تمثل مفردات الكون ومنها: البحار والأنهار والأفلاك والأرض والجبال... فماهية العقل الأولي هي هذا الوجود الحسي المطلق الذي يقهر العقل ويسلم به، ولما كان العقل كامناً في هذا العيان الظاهر على هذا النحو فهو متضمن فيه. والتضمن هنا لا يعني الفهم والاحتواء فقط وإنما يعني المساواة والتطابق.

لأن الحارث يقول: «إن العقل مضمن بالدليل، والدليل مضمن

---

(54) انظر: الحارث المحاسبي: العقل وفهم القرآن، ص162، ص163.

(55) الحارث المحاسبي: مائية العقل ومعناه، ص232.

بالعقل»[56] وهذا يعني أن الكون وما فيه من كائنات ومخلوقات متساو مع العقل في إثبات وجود الله وأحد الأدلة القاطعة على إتقان صنعته تعالى.

ولذا يذهب الحارث المحاسبي إلى أن العقل الغريزي الذي وضعه الله تعالى في خلقه هو عقل كوني ويمثل عندَه الماهية الأولى للعقل.

وإذا كان العقل مضمناً بالدليل، والدليل مضمناً بالعقل، فإن الماهية الثانية للعقل تكمن في هذا الخبر القاهر، الذي يتمثل عند المحاسبي في القرآن الكريم لأن آياته العظيمة تحقق للإنسان الإيمان الصادق بالله تعالى، وتقدم البراهين القاطعة والدلائل الساطعة على حسن التدبير الإلهي وإتقان الصنع لجميع الكائنات، وهذا ما يشهد له العقل ويقرُّ به الجنان.

ومعنى ذلك أن القرآن مضمن بالعقل تضامناً نوعياً ويمثل جانباً من أحد الجوانب العديدة التي يتمتع بها القرآن، وهو الجانب العقلي ومن ثم جاء القرآن مخاطباً لأولي الألباب وأولي القلوب. وكذلك أولي العقول والأفكار.

ومن ثم يمكن القول أن ما هية العقل عند الحارث المحاسبي عبارة عن ماهيتين هما: الكون اللانهائي من جهة، والقرآن الكريم من جهة آخرى.

ولكن ما طبيعة العلاقة بين الماهية الأولى والماهية الثانية؟ هل هي علاقة اتصال أم علاقة انفصال؟!

لم يشر المحاسبي عن وجود انفصال بين الماهيتين، ولذا يمكن أن نقول أنهما ماهيتان متلازمتان بالضرورة، لأن الكون اللانهائي والقرآن المنزل من عند الله تعالى يرشدان العقل إلى وحدانية الله وتفرده بالخلق والصنعة، والقرآن أصل، والعقل فرع «ومن تناول الفرع قبل إحكام الأصل سفه»[57].

فأصبح من الضروري للإنسان الذي ينشد الحق ويريد أن يصل إلى

---

(56) انظر السابق: ص232.

(57) الحارث المحاسبي: مائية العقل ومعناه، ص232.

الحقيقة. أن يخضع عقله لمعطيات هذا الكون اللانهائي، من حيث هو موجود مشاهد يدل على موجود غير مشاهد، ولذا يقول المحاسبي: «فالعيان شاهد يدل على غيب»[58] كما يخضع عقله لآيات الله تعالى في القرآن، ولما أخبر فيه ووعد وتوعد، ولأن الرسول ﷺ جاء به مصدقاً لما بين يديه، والخبر الذي أتاه من ربه صدق أيضاً، ولذا يقول المحاسبي «فالعيان ـ أي الكون ـ شاهد يدل على غيب، والخبر ـ أي القرآن ـ يدل على صدق»[59].

إذن ما هية العقل عند المحاسبي ليست ماهية واحدة، وإنما ماهيتان متلازمتان بالضرورة، لأن العيان (الكون) فرع، والخبر (القرآن) أصل ولا يجوز للعقل أن يعول على الفرع دون الرجوع إلى الأصل.

وإذا كان كل من القرآن المنزل بالصدق من الله تعالى، والكون اللانهائي، يهديان العقل إلى وحدانية الله تعالى وحسن تدبيره لصنعته، فأي منها أقرب للعقل وأهدي سبيلاً؟! إنه القرآن المجيد الذي يهدي العقول إلى استكشاف أسرار الكون واستنباط الآيات الدالة. على دقة الإتقان، وحسن التدبير، وهذا هو العقل الذي يفهم عن الله تعالى.

ولذلك يقول المحاسبي «اعلم أن ما يصل العبد إليه من الفهم ـ بقدر تقديم عقله وموجود علمه بتقواه لله وطاعته، فمن وهب الله له العقل، وأحياه بالعلم بعد الإيمان، وبصره باليقين عيوب نفسه، فقد نظمت له خصال البر. فاطلب البر في التقوى، وخذ العلم من أهل الخشية»[60].

مستويات العقل عند الحارث المحاسبي:

لم تنته الأبعاد السيكولوجية لمائية العقل عند الحارث المحاسبي عند كونه

---

(58) السابق: ص232.

(59) السابق: ص232.

(60) الحارث المحاسبي: رسالة المسترشدين، ص93، ص94.

غريزة يولد بها الإنسان ثم تزداد بالمعرفة والأسباب الدالة على المعقول، وإنما امتدت إلى آفاق أخرى. لم يسبقه إليهما أحد من الصوفية[61].

وتتمثل هذه الآفاق في المستويات الإيمانية والمعرفية للعقل عند المحاسبي. فقد قسم مستويات العقل إلى ثلاثة مستويات:

أولاً: عقل الغريزة:

يعد هذا المستوى من العقول بمثابة صفة النطق في الإنسان، وهي صفة فطرية أساسية تميزه عن الجماد والحيوان.

فعقل الغريزة هو حقيقة معنى العقل وجوهره التي توجد في أكثر الناس، واستدلوا عليها بخاطب من ربهم، ومن ثم عرفوه وشهدوا له بالوحدانية، وفرقوا به بين ما ينفعهم وما يضرهم.

يقول المحاسبي: «فأما ما هو في المعنى وفي الحقيقة لا غيره: فهو غريزة وضعها الله سبحانه وتعالى في أكثر خلقه، لم يطلع عليها العباد بعضهم من بعض، ولا اطلعوا عليها من أنفسهم برؤية، ولا بحس، ولا ذوق، ولا طعم، وإنما عرفهم الله إياها بالعقل منه.

فبذلك العقل عرفوه، وشهدوا عليه بالعقل الذي عرفوه به من أنفسهم بمعرفة ما ينفعهم ومعرفة ما يضرهم.

فمن عرف ما ينفعه مما يضره في أمر دنياه، عرف أن الله تعالى قد من عليه بالعقل الذي سلب منه أهل الجنون وأهل الحيرة،وسلب منه الحمقى، الذين قلت عقولهم»[62].

فالغريزة عند المحاسبي هي النور الإلهي الذي يولد به الإنسان، فيدرك به الهداية ويبعده عن الضلال، ويقربه من الأفعال الرشيدة ويدفع به السفة في القول

---

(61) راجع: د. محمد عبد الله الشرقاوي: الصوفية والعقل، ص175، ص176.

(62) الحارث المحاسبي: مائية العقل ومعناه، ص201، ص176.

والحمق في الفعل، ولذا صار ـ هذا العقل ـ حجة على الناس جميعاً وقاعدة أساسية لوعد الله ووعيده، والتنعم بجنته أو التعذيب بالنار ولهيبها.

«فالعقل غريزة جعلها الله عز وجل في الممتحنين من عباده، أقام به الحجة على البالغين للحلم والحجة، وآتاهم خاطب من قبل عقولهم، ووعد وتوعد، وأمر ونهي، وحض وندب، فهو غريزة لا يعرف إلا بفعاله في القلب والجوارح، لا يقدر أحد ان يصفه في نفسه ولا في غيره بغير أفعاله»[63].

وهنا تكمن جدوى نظرية الحارث المحاسبي في ماهية العقل، حيث يستدل على العقل بفعاله وبأعماله، ولم يعول كثيراً على ماهيته وكيف يفهم ذاته بذاته... إلى غير ذلك من المسائل الكلامية والآراء الفلسفية التي خاض فيها كثير من الفلاسفة وعلماء الكلام[64] فالمستوى الأول الذي عليه عقل الغريزة يشمل الناس جميعاً ويكون حجة عليهم يوم القيامة لأنه «نور وضعه الله طبعاً وغريزة يُبصَّر به، ويُعبَّر به، نور في القلب كالنور في العين، وهو البصر، فالعقل نور في القلب، والبصر نور في العين»[65].

ومن الآيات الدالة على حجية العقل الغريزي، قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَىٰهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ﴾[66] وقوله سبحانه: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ﴾[67].

يعني بين الله ما يعقلونه بعقولهم إن تدبروا ذلك، ولكنهم أبوا فقال سبحانه: ﴿فَٱسْتَحَبُّواْ ٱلْعَمَىٰ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾[68] أي استغنوا بالعمى على الهدى، وقدموا الهوى والشهوات على الحكمة والتفكر، وعطلوا عقولهم بمرادهم فكان

---

(63) انظر السابق: ص203، ص204.
(64) راجع: د/محمد عبد الله الشرقاوي: الصوفية والعقل، ص103، ص104.
(65) الحارث المحاسبي: مائية العقل ومعناه، ص204.
(66) سورة التوبة، الآية: 115.
(67) سورة فصلت، الآية: 17.
(68) سورة فصلت، الآية: 17.

جزاؤهم من الله تعالى: ﴿فَأَخَذَتْهُمْ صَٰعِقَةُ ٱلْعَذَابِ ٱلْهُونِ بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ﴾[69] ولذا يؤكد الحارث المحاسبي أن كل بالغ من الجن والإنس من الذكور والإناث ممن أمره الله تعالى ونهاه، ووعده وتوعده بإرسال النذر، وإنزال الكتب وأثار آيات التدبير، فحجة العقل لازمة له، إذ أنعم الله سبحانه بالعقل عليه ومعرفة البيان»[70] فكل إنسان يملك عقلاً عليه أن يدرك أن الله تعالى قد اختار له الهدى وهيأ له الرشاد كما بين له الضلال وكره إليه العصيان.

«ومع هذا فإنه قد يخص بالتنبية والتوفيق من يشاء من عباده، ويخص بجواره من أحب من خلقه»[71] وعندئذ تكون العناية وتتنزل الرحمات.

ثانياً: عقل البيان:

عقل البيان هو العقل الذي يأتي في المستوى الأعلى والأرقى من مستوى «عقل الغريزة» الذي نفرق به بين الضار والنافع وبين المجنون والرشيد.

وعقل البيان هو عقل الفهم، أما الفهم فهو ظاهرة عقلية وعملية إدراكية» تؤدي إلى إصابة المعنى من ناحية والقدرة على التعبير عن هذا المعنى بشكل ما من أشكال البيان من ناحية أخرى.

وليس الفهم هنا لدى الحارث فهماً سكونياً جامداً، بل هو على وجه الدقة فهم متحرك وحي معاً. فهو متحرك باتجاه الأشياء والظواهر الموجودة في الخارج، ما يتعلق منها بالحس وما يتعلق منها بالروح وكذلك بالدنيا والآخرة.

وهو حي لأنه يتعرض لأشياء موجودة ولكل شيء من هذه الأشياء معنى هو أشبه ما يكون بحياة هذا الشيء نفسه، فإذا أصاب الإنسان هذا المعنى بعقله فقد حقق الفهم وتحقق له البيان»[72]. والفهم عند الحارث هو «لإصابة المعنى،

---

(69) سورة فصلت، الآية: 17.

(70) الحارث المحاسبي: العقل وفهم القرآن، ص206.

(71) السابق: ص207.

(72) الحارث المحاسبي: العقل وفهم القرآن ص153 بتصرف.

وهو البيان لكل ما سمع من الدنيا والدين أو مس أو ذاق أو شم فسماه الخلق عقلاً وسموا فاعله عاقلاً»[73].

وقدر ورد هذا المعنى للفهم والبصيرة عند العرب وجوزتهما اللغة ووردا في الكتاب والسنة، ولذا يقول الحارث وأما الاثنتان اللتان جوزتها اللغة في الكتاب والسنة وتراجع أهل المعرفة فيما بينهم بالتسمية فجوزتهما اللغة على حقيقة المعنى بأن سمتها عقلاً، إذ كانا من العقل لا عن غيره فإحداهما الفهم لإصابة المعنى... وثانيهما البصيرة والمعرفة بتعظيم قدر الأشياء النافعة والضارة»[74].

فالفهم مستوى إدراكي يتسع لمعان أعمق من مستوى عقل الغريزة، بل إنه متضمن لمعاني عقل الغريزة ويزيد على ذلك معان أكثر شمولاً.

ويبرهن المحاسبي على صحة ما يذهب إليه بآداب قرآنية تؤكد ذلك، فقد «روى في التفسير لما قال الله تعالى لموسى عليه السلام: ﴿فَٱسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰٓ﴾[75] قيل: اعقل ما أقول لك.

وهذه خصلة يشترك فيها أصحاب عقل الغريزة، من أهل الهدى وأهل الضلالة، من بعض أهل الكتاب لما تقدم عندهم من أهل الدين.

كما يجتمع عليها أهل كل إيمان وضلال في أمور الدنيا خاصة، والمطيع والعاصي، وهو فهم البيان»[76] ويسوق المحاسبي أمثلة أخرى ـ من كتاب الله تعالى ـ يبرهن بها على أن الفهم نشاط عقلي يفيد المعرفة ويضبطها في العقل. ومن هذه الآيات، قوله تعالى: ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُوا۟ لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ

---

(73) السابق: ص208.

(74) السابق: ص208، ص210.

(75) سورة طه، الآية: 13.

(76) السابق: ص208.

﴿كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُۥ مِنۢ بَعۡدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمۡ يَعۡلَمُونَ﴾[77] وقوله سبحانه: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيۡنَٰهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ يَعۡرِفُونَهُۥ كَمَا يَعۡرِفُونَ أَبۡنَآءَهُمۡۖ وَإِنَّ فَرِيقٗا مِّنۡهُمۡ لَيَكۡتُمُونَ ٱلۡحَقَّ وَهُمۡ يَعۡلَمُونَ﴾[78].

وقوله جل شأنه: ﴿أَفَغَيۡرَ ٱللَّهِ أَبۡتَغِي حَكَمٗا وَهُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡكِتَٰبَ مُفَصَّلٗاۚ وَٱلَّذِينَ ءَاتَيۡنَٰهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ يَعۡلَمُونَ أَنَّهُۥ مُنَزَّلٞ مِّن رَّبِّكَ بِٱلۡحَقِّۖ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡمُمۡتَرِينَ﴾[79].

فهذه الآيات وأمثالها تبرهن على أن الفهم والبيان يتساويان مع مدلول العقل ويجوز لنا أن نسمي الفهم عقلاً والعقل فهماً «فالفهم أو البيان يسمى عقلاً لأنه من العقل كان. فيقول الرجل: أعقلت ما رأيت أو سمعت؟

فيقول: نعم. يعني أني قد فهمت وتبينت. والعرب إنما سمّت الفهم عقلاً لأن ما فهمته فقد قيدته بعقلك، وضبطه كما البعير قد عُقِل أي إنك قيد قيدت ساقه إلى فخديه، وقالوا: اعتقل لسان فلان، أي استمسك»[80] كما أنه عملية معرفية تصدر عن العقل، ولذا فإنه يرد بمعنى العقل وعنه العقل يكون.

عقل البصيرة:

يشير عقل البصيرة إلى درجة إيمانية كبيرة ـ قد تصل إلى مقام الإحسان ـ وذلك لأن صاحبه، مُعظِّم لأوامر الله تعالى ونواهيه، ومتحقق بالتقوى ومتجمل بالورع ويعود سبب تمتعه بهذه الخصال إلى عظم معرفته بعظيم قدر الله تعالى، وبقدر نعمه وإحسانه وقدر ثوابه وعقابه سبحانه ولذا كان المستوى الإدراكي

(77) سورة البقرة، الآية: 75.
(78) سورة البقرة، الآية: 146.
(79) سورة الأنعام، الية: 114.
(80) انظر: الحارث المحاسبي: العقل وفهم القرآن، 210.

«العقل البصيرة أرقى من عقل الغريزة وعقل البيان ومن ثم انبثق من هذا العقل الفهم عن الله تعالى».

يقول الحارث المحاسبي عن المستوى الإدراكي الثالث للعقل وهو عقل «البصيرة والمعرفة، بتعظيم قدر الأشياء النافعة والضارة، في الدنيا والآخرة، ومنه العقل عن الله تعالى».

فمن ذلك أن تعظم معرفته وبصيرته بعظيم قدر الله تعالى، وبقدر نعمه وإحسانه، وبعظيم قدر ثوابه، وعقابه؛ لينال به النجاة من العقاب والظفر بالثواب.

فإذا كان لله معظماً، كان لله مجلاً هايباً، وإذا كان لله مجلاً هايباً، كان منه مستحياً، وإلى طاعته مسارعاً، ولساخطه مجانباً»[81].

ولعل حلل الكمال الأخلاقي التي يتزين بها عقل البصيرة تشير إلى أن البصيرة عند المحاسبي ظاهرة عقلية. كما هو الحال عند «عقل الفهم والبيان» إلا أن الظاهرة العقلية التي تتبع البصيرة تفوق قدرة عقل الفهم في النفاذ والتوغل في الأشياء، فإذا كان الفهم الذي يحظى به عقل البيان ـ عند الحارث المحاسبي ـ يمثل ظاهرة عقلية تتناول الأشياء في معانيها، فإن البصيرة عنده هي ظاهرة عقلية أيضاً، ولكنها تتخطى معاني هذه الأشياء الواقعة إلى ما وراءها.

فالبصيرة العقلية هي غريزة النفاذ إلى ما وراء هذه الأشياء لمعرفة قيمتها الروحية من ناحية، وقيمتها الأخلاقية من ناحية أخرى[82].

ويمكن القول أن عقل البصيرة عقل يحظى بدرجة الإحساس في الشق الإيماني، كما يتسم بالتفكير الناقد والإدراك المبدع في الشق المعرفي ومن ثم يعرف صاحبه بالزهد والورع، والصدق في الإقبال على الله تعالى.

---

(81) السابق: ص210.

(82) السابق: ص153 بتصرف.

«فكل زاهد زهده على قدر معرفته، ومعرفته على قدر عقله، وعقله على قدر إيمانه، فمن استولى على قلبه وهمه علم كشف الآخرة، ونبهه التصديق على القدوم عليها، وتبين في تركها، والموافقة لله في العزوف عنها؛ ترحلت الدنيا عن قلب هذا الموافق»[83].

وعندما تترحل الدنيا عن قلب المؤمن يرى ما لا يراه الناظرون، ويتحسس ما لا يدركه المبصرون، ويتجلى لبصيرته من الأسرار الإلهية والمنح الربانية ما يتعذر الوصول إليه عن طريق الإدراك العقلي أو النور الفطري الذي يتبع عقل البيان وعقل الغريزة، ولذا فاز عقل البصيرة بالفهم عن الله تعالى.

ولكن قبل الحديث عن علاقة عقل البصيرة بالفهم عن الله تعالى، تجدر الإشارة إلى حديث الحارث المحاسبي عن كمال العقل أو العقل الكامل.

وفي البداية يبين المحاسبي أنه لا يوجد عقل كامل عن الله تعالى، لأن العقل عن الله تعالى لا غاية له، لأنه لا غاية لله عز وجل، والإحاطة بحقائق صفاته ولا بعظيم قدر ثوابه ولا عقابه، إذا لم يعاينها.

ولكن قد يقع اسم الكمال على الأغلب في الأسماء في العقل عن الله تعالى، لا العقل بالكمال الذي لا يحتمل الزيادة، ألا تراه عز وجل يقول لرسوله ﷺ: ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾[84] وقال: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾[85] فلا أحد يعلم عن الله عز وجل في العلم بنفسه فيعرف عن عظمته تعالى، وكمال صفاته كما يعلم الله عز وجل عن نفسه»[86].

وهذا يشير إلى عظيم أدب المحاسبي في الفهم عن الله تعالى؛ وإدراكه

---

(83) الأصبهاني: حلية الأولياء، جـ 10، ص86.

(84) سورة طه، الآية: 114.

(85) سورة طه، الآية: 110.

(86) الحارث المحاسبي: مائية العقل ومعناه، ص220. بتصرف.

الجيد لمائية أو ماهية العقل في الفهم عن الله تعالى، ومراعاة الأدب مع أوامره ونواهيه.

يقول المحاسبي «أكمل العاقلين؛ من أقر بالعجز أنه لا يبلغ كنه معرفته»[87] أي حقيقة معرفة الله والكمال في الفهم عنه سبحانه.

ويقول: «استعمل لله عقلك بترك التدبير، واستعن بالله على صرف المقادير»[88].

وقد أخذ كثير من أعلام الصوفية[89] عن المحاسبي فكرة الربط بين كمال المعرفة وعقل الكمال وبين العجز عن إدراك كنه معرفة الله سبحانه[90].

كما نقلوا عنه فقه القلب وحكمة العقل في إسقاط التدبير مع الله تعالى. ولذا كانت مؤلفات الحارث المحاسبي من أهم المصادر التي أخذ عنها أعلام الصوفية وغير الصوفية.

عقل البصيرة وأثره في الفهم عن الله تعالى:

من سمات عقل البصيرة ـ كما ذكرنا أنفاً ـ تعظيم قدر الأشياء النافعة والضارة في الدنيا والآخرة، وتعظيم قدر الله في ثوابه وعقابه لينال به النجاة من العقاب، والظفر بالثواب، ومن ثم يرى الحارث المحاسبي أن هذا العقل جدير بأن يفهم عن ربه ويعقل عن مولاه عز وجل ما ورد في الشرع من آراء فقهية وآداب أخلاقية، مليئة بالأسرار الإلهية ومشرفة بالتجليات الربانية التي تستعصي

(87) أبو عبد الرحمن السلمي: طبقات الصوفية، ص40.

(88) الحارث المحاسبي: رسالة المسترشدين، ص51.

(89) انظر الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص80، ص82 ـ الطوسي: اللمع، ص63 ـ الهجويري: كشف المحجوب ـ جـ 2 ص517.

(90) راجع: ابن عطاء الله السكندري: التنوير في إسقاط التدبير ـ عالم الفكر ـ القاهرة ط 1914هـ/ 1998م ـ ص8، ص29.

على كثير من المستويات العقلية المحجوبة عن الإحسان الإيماني الذي يسكنه الله تعالى قلب من يشاء من عباده.

ولكن ما السمات الإيمانية والخصائص الأخلاقية التي هيأت لعقل البصيرة أن يرث العقل عن ربه، والفهم عند الله تعالى؟

يمكن القول بأن العاقل عن الله تعالى عند الحارث المحاسبي ـ مستبصر بعشر خصال، هي:

الأولى ـ الاعتناء بطلب العلم والرغبة في الفهم:

يرى الحارث أن طلب العلم والرغبة الصادقة في الفهم عن الله تعالى يجلب الهيبة والحياء منه تعالى، ويزيد من الإقبال على طاعته وتجنب مساخطه: والظفر بثوابه والنجاة من عقابه.

فإذا كان العبد «معظماً لما ينال به النجاة من العقاب والظفر بالثواب، غني بطلب العلم، ورغب في الفهم، وكان العقل عن الله عز وجل أكثر همته»[91] فترتب على طلب العلم والحرص على الفهم، تعظيم ما ينال به من عقاب الله تعالى، والظفر بثوابه، ومن ثم خلصت نيته في الإقبال على ربه، وعلت همته في إتمام الفروض والإكثار من النوافل.

الثانية ـ تعظيم قدر الله تعالى، وقدر ثوابه وعقابه:

لم تتوقف همة العاقل عن الله تعالى عند تعظيم ما ينال به النجاة من العذاب. والفوز بالنعيم الأبدي، بل تتعدى إلى تعظيم قدر العقاب، لأنه موقوف على عظيم قدر المعذب وعظم استطاعته، وهو الله المنتقم، شديد البطش والجبروت كما أنه الحليم واسع العطايا، جزيل النعم، لأنه سبحانه كريم

(91) الحارث المحاسبي: مائية العقل ومعناه، ص210.

رحيم ذو الجلال والإكرام، فإذا عني المؤمن «بطلب العلم» استدل به على عظم قدر المولى، وقدر ثوابه وعقابه.

وإذا استدل على ذلك أبصر، وفهم حقائق البيان، فإذا فهم عقل عظيم قدر الله تعالى، وقدر عقابه وثوابه»[92].

الثالثة ـ الهيبة من الله تعالى والرجاء فيه والشوق إليه سبحانه:

يترتب على عظيم الثواب والعقاب من الله تعالى، عند العاقل عن ربه سبحانه وتعالى شدة الهيبة والخوف منه والرجاء فيه، والاشتياق إلى لقائه تعالى.

لأنه يتذوق حلاوة اليقين الذي نزل قلبه فتجعله يستشعر نعيم الجنان وكأنما يعاين ذلك رأي العين ويعيش من خلال حسه الإيماني أحوال الآخرة، كما هو الحال عند الحارث.

يقول الحارث في ذلك «وإذ عظم ـ العبد ـ قدر ثواب الله وعقابه، هاب الله، وفرق ورجا، ورغب واشتاق، فكأنما يعاين ذلك كرأي العين.

فكان عن الله عاقلاً، وسمي ذلك منه عقلاً. إذا كان بالعقل طلب ذلك وبالعقل فهم ذلك، وبالعقل لزم ذلك، وبالعقل جانب ما يزيله عن ذلك فهذا الذي عقل عن ربه»[93].

ثم يسوق الحارث أمثلة من القرآن الكريم يقارن من خلالها بين الذين يعقلون القرآن والذين لا يعقلون، أو بين الذين يتمتعون بعقل البصيرة، والذين يقفون عند عقل الغريزة الذي لا يرقى إلى الحس الإيماني لكي يفهم عن الله تعالى.

فيقول: «ألم تسمعه ـ عز وجل يقول: ﴿وَتَعِيَهَآ أُذُنٌ وَٰعِيَةٌ﴾[94] أي أذن

---

(92) الحارث المحاسبي: مائية العقل ومعناه، ص211.

(93) السابق: ص211.

(94) سورة الحاقة، الآية: 12.

عقلت عن الله تعالى، فعقل صاحبها عن الله ما سمعت أذناه، ما قال وأخبر.

فهذا هو العقل، ومن زال عن ذلك ومعه غريزة العقل الذي فرق الله تعالى بها بين العقلاء والمجانين. فهو غير عاقل عن الله عز وجل، وهو عاقل البيان الذي لزمته من أجله الحجة. فقال تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ﴾[95] يعني عنه. وقال عز وجل: ﴿وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَٰرًا وَأَفْـِٔدَةً﴾[96] يعني عقولاً، ﴿فَمَآ أَغْنَىٰ عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَآ أَبْصَٰرُهُمْ وَلَآ أَفْـِٔدَتُهُم مِّن شَىْءٍ إِذْ كَانُواْ يَجْحَدُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُواْ بِهِۦ يَسْتَهْزِءُونَ﴾[97]. ثم سمي من لم يظفر بثوابه ولم ينج من عقابه جاحداً من أهل الكتاب... لأنه لم يعقل عن الله البيان الذي لزمتهم به الحجة، فقال تعالى: ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُواْ لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُۥ مِنۢ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾[98] فأخبر أنهم لا يعقلون، يعني عنه ما قال من عظيم قدره المبيَّن عنه ـ تعالى. ثم قال: ﴿يُحَرِّفُونَهُۥ مِنۢ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ﴾. يعني عقل البيان[99].

كما يسوق مثلاً آخر يقارن فيه بين عقل الغريزة وعقل البصيرة فأشار إلى أن هناك آخرين «لهم عقول الغرائز لا يعقلون البيان والمبين عنه بالفهم له إلا أنهم يسمعون بلغة يعرفونها كلاماً ولكن لا يعقلون معانيه بالفهم له كمشركي العرب. فقال تعالى: ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾[100] فلم يعقلوا ما قال عز وجل لإعجابهم برأيهم ولتقليدهم آباءهم وكبراءهم، وقد كانت لهم عقول غرائز يعقلون بها أمر دنياهم»[101].

---

(95) سورة الحج، الآية: 46.
(96) سورة الأحقاف، الآية: 26.
(97) سورة الأحقاف، الآية: 26.
(98) سورة البقرة، الآية: 75.
(99) الحارث المحاسبي: مائية العقل ومعناه، ص211، 212 بتصرف.
(100) سورة الفرقان، الآية: 44.
(101) الحارث المحاسبي: العقل وفهم القرآن، ص212.

ومن ثم فالذي يحظى بعقل البصيرة هو الذي ينعم بالفهم عن الله تعالى، فيخشى ربه ويرجو ثوابه، ويشتاق إلى لقائه.

الرابعة ـ اليقين بأن الله لا يظلم خلقه وبدأهم بالرحمة قبل العقوبة:

إن العاقل عن الله سبحانه هو الذي يدرك أن الحق تعالى لا يظلم مثقال ذرة، وأنه قد بدأ خلقه بالرحمة قبل العقوبة، وأنه يستر العيوب ويحسن إلى من تبغض إليه، وقريب إلى من تباعد عنه، طويل الحلم بخلقه. «فقد أمن من عرفه كبره وبغيه، وقد عقل عن الله جل وعز حججه على خلقه ـ ووداده ـ إلى خلقه بأنه ليس لهم بظالم، وأنه قد بدأهم بالرحمة قبل العقوبة وقد سبقت منه الأيادي قبل الشكر. طويل الحلم. دائم التأني، جميل الستر، مقيل العثرات، محسن إلى من تبغض إليه، متقرب إلى من تباعد منه»[102].

فنتج عن هذا الفهم حب في القلب وطاعة عند الجوارح، وحرص على الأنس به سبحانه فيعيش العاقل عن ربه في ظلال هذا الود حتى يلقى الله تعالى.

الخامسة ـ تعظيم ثواب الله في جنته والزهد في الدنيا:

يحاول الحارث في هذه الخصلة أن يقرب للعاقل عن الله تعالى، عظم الجزاء الذي ينتظره ويسعد به، فيشير إلى عظيم قدرة الله تعالى في نعيم الجنة وما فيها من ألوان شتى للنعيم وقد فعل ذلك ليهيئ النفوس المؤمنة لمحبة الله والشوق إلى نعيمه من جانب والزهد في متاع الدنيا من جانب آخر، ومن ثم يهون على هذه النفوس آلام الصبر والجزع من الفقر وعدم الرضا بالمقدور من العيش.

يقول الحارث: «وعقل من الله عز وجل ما عظم من قدر ثوابه في جنته

(102) السابق: ص222.

بدوامه، وطيب العيش فيه، وزوال الآفات، والتكدير، والتنغيص عنه، وأنه فوق ما تحب النفوس، ولا يحس أحد أن يخطر بباله كثير مما أعد فيها.

وكفاك بالله تعالى واصفاً عما أعد الله عز وجل في جنته ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، وكل ذلك لأوليائه، إذ يقول عز من قائل: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾[103] فقد أخبرنا أنه حاز في الكمال والنعيم وقرة العيون، وصف الواصفين ومعرفة العارفين وذكر الذاكرين لجميع النعيم فعظم في قلبه جوار مولاه وما أعد فيه لمن أناب إليه وأطاعه، فشخص إليه بعقله فاتصل ما استودع قلبه من العلم بذلك لمشاهدته بعقله حتى كأنه رأى عينه[104].

وهذه سمة تربوية قدمها المحاسبي لأهل الفهم عن الله تعالى حتى يواصلوا رحلتهم إلى مولاهم باستعلائهم على شهوات الدنيا والطمع في نعيم الآخرة؛ ومن ثم ينبت الزهد في الدنيا دار الفناء، والاستعداد للآخرة دار البقاء «طلباً للفوز بالنعيم الأبدي فلما تحقق العاقلِ عن الله من زوال الدنيا وفنائها، وبقاء الآخرة ونعيمها» اتصل عقله بمشاهدة ذلك فحن واشتاق، فلما حن واشتاق تعلق قلبه واشتغل، فلما اشتغل بالشوق إلى جوار ربه سلا عن الدنيا»[105].

فالعاقل عن مولاه هو الذي يعظم قدر الله، ويعظم قدر ثوابه في الجنة ونعيمها، فيزهد في الدنيا ويشتاق إلى نعيم الآخرة ذلك الذي يهون على المسلم كل بلاء ينزل به[106].

---

(103) سورة السجدة، الآية: 17.

(104) الحارث المحاسبي: مائية العقل ومعناه، ص223 بتصرف.

(105) السابق: ص224.

(106) راجع: الحارث المحاسبي ـ التوهم ـ بغير تحقيق ـ طبعة القاهرة ـ بدون تاريخ. ونشرة أ ـ ج1 آربري، ص5؟ ص17.

السادسة ــ تدبر آيات الله وحكمته في صنعته وحسن تقديره:

يرغب الحارث من وراء هذه السمة أن يحقق في قلب المؤمن معاني الصفات الإلهية، ودلائل القدرة الربانية حتى يظل مجلاً لله ومعظماً لذاتها القدسية، ومسبحاً بدلائل حسن تقديره وحكمته في آثار صنعته؛ فيدوم ذكره ويكثر شكره وإجلاله لله تعالى.

فيذكر الحارث أن الذي يفهم عن المولى عز وجل، هو من «عقل عن الله آيته في تدبيره وحكمته في آثار صنعته، ودلائل حسن تقديره، فعلم أنه بقدرة نافذة قدّرها وبحكمة كاملة أتقنها، وبعلم محيط اخترعها، وبسمع نافذ سمع حركاتها، وببصر مدرك لها دبّر لطائف خلقها، وغوامض كوامنها، وما وارته حجبها وسواترها. فاستدل بذلك أنه الذي لا إله غيره، ولا رب سواه فكأن جميع الأشياء عين يعتبر بها، ويجل ويعظم لما يرى ويسمع من مولاه وسيده، فدام ذكره وزالت عن الله عز وجل غفلته، وعقل عن الله تعالى أنه ما يبلغه غاية العلم به، ولا بلطائف محابه والقرب إليه والفهم لما كلمه به فكان مع سيده اجتهاده، ودوام اشتغاله بربه»[107].

فصار اشتغاله بالله ديدنه، وإقباله على ربه من سوابق همته وفهمه عن مولاه منتهى أمله وغاية علمه «فعقل عن ربه أن أقل قليل المعرفة يورث التعظيم والهيبة، ويبعث على الاجتهاد ويورث الطاعات والشغل عن جميع العباد»[108].

السابعة ــ الخوف من الله والقيام بأمره تعالى:

أراد الحارث المحاسبي بهذه السمة أن يقدم للعاقل عن الله تعالى ما يعينه على قبوله عند ربه والفوز برضاه والبعد عن مساخطه ونواهيه حتى يتسنى له التعرض لجزيل النعم من الله سبحانه، ومنها الفهم عن الله.

---

(107) الحارث المحاسبي: مائية العقل ومعناه، ص225.

(108) السابق: ص226.

ويسأل المحاسبي نفسه: متى يسمى الرجل عاقلاً عن الله تعالى؟

ويجيب على نفسه: فيقول: إذا كان مؤمناً خائفاً من الله عز وجل.

ويرى أن الدليل على ذلك أن يكون قائماً بأمر الله الذي أوجب عليه القيام به مجانباً لما يكره ونهاه عنه فإذا كان كذلك استحق أن يسمى عاقلاً عن الله ـ تعالى[109] كما يذهب المحاسبي إلى أنه لا يسمى عاقلاً عن الله من يعزم على القيام بسخطه، فأقام على ذلك مصراً غير تايب»[110].

ولم يتوقف الخوف من الله تعالى عند المحاسبي عند قوة اليقين بالوعيد، لأنه قد يكون الإنسان خائفاً، ولا يكون معه اليقين القوي الذي ينال به الرضا والتوكل والمحبة والزهد ومن ثم ذهب إلى أنه من الواجب أن يقترن الخوف من الله تعالى بقوة اليقين والتبصرة بالدين لأنه قد يكون قوي اليقين وليس يحسن البصر بالدين ويكون بصيراً بالدين لا خائفاً ولا قوي اليقين»[111] ولذا لا بد من الجمع بين الخوف وقوة اليقين والتبصرة بالدين.

وكل ذلك يمكن العاقل عن الله تعالى من دوام المراقبة لربه سبحانه والتحقق بثمار هذه المراقبة من أنس ووداد وصدق في الإقبال عليه.

يقول الحارث: من عدم الفهم عن الله تعالى فيما وعظ لم يحسن أن يستجيب وعظ حكيم ومن خرج من سلطان الخوف إلى غرة الأمن اتسمت به الخطايا إلى مواطن الهلكة فكشفت عنه ستر العدالة ونضحت شواهد العزة، فلا يرى جميلاً يرغب فيه ولا قبيحاً يأنف عنه فتنبسط نفسه إلى ري الشهوات ولا يميل إلى لذيذ الطاعات، فيستولي عليه الهوى، فينقص قدره عند سيده ويشين إيمانه، ويضعف يقينه»[112].

---

(109) السابق: ص218.

(110) انظر السابق: / ص218، ص214.

(111) السابق: ص220، ص221.

(112) الأصبهاني: حلية الأولياء، ج10 ص85.

الثامنة ـ اتهام النفس بأنها بالسوء أمارة وللذنوب مُسَوِّلة:

يبتغي الحارث من وراء هذه الخصلة أن يجعل العاقل عن الله تعالى قواماً على نفسه ومؤدباً لها. متهماً لها بأنها للذنوب مُسَوِّلة حتى لا تميل به عن الغاية التي يسعى إليها العاقل عن ربه، وهي الفوز برضاه والبعد عن نواهيه ومساخطه.

فيرى أنه «عقل عن الله تعالى من وصف نفسه أنها بالسوء أمارة وللذنوب مُسَوِّلة وأنها هي التي جنت عليه ما قد أحصاه ربه عليه ولم يأمن أن يكون قد حل به غضبه.

وأنه لا يكاد يعدل في بعض أحواله أن يتعرض لبعض مساخطه، وأنه قد لزمته عظيم حجة ما خُص به من العلم وما من عليه من المعرفة دون أكثر العوام: فاستكثر قليل طاعتهم واستعظمها مع استصغار كثير الطاعات من نفسه لأنه أعلم بنفسه وبذنوبه وأن الحجة عليه أعظم منها عليهم[113].

وهنا يحاول الحارث أن يبين للعاقل عن ربه حيل النفوس الأمارة وطرقها الملتوية التي تخول للإنسان أن يميل إليها ويسير خلفها، وعندئذ يبوء بسخط ربه والبعد عن مولاه، فيكون قريباً لهواه وللشيطان. «فحق على العاقل عن الله عز وجل إذا أراد نجاة نفسه ألا يغفل التيقظ، ولا يدع التفكر، ولا يغفل عنها، ولا يأمنها، بل يزيل حسن الظن بها، ويسرع إليها بالتهم إذا سارعت إلى طلب النجاة»[114] حتى يتسنى له إدراك كنه من يعصيه وعظم وشدة غضبه وعذابه، فيصبح باليقظة متحلياً وبدوام المراقبة متزيناً وحينئذ يكون قد عقل من عصاه وخالفه فيما أمره به، فعقل قدر عظمة من عصاه وشدة غضبه وشدة عذابه وهول المكث في عقابه إن لم يعف عنه[115].

---

(113) الحارث المحاسبي/ مائية العقل ومعناه، ص229.

(114) الحارث المحاسبي: المسائل في أعمال القلوب والجوارح/ ص110.

(115) الحارث المحاسبي: مائية العقل ومعناه، ص229.

التاسعة ـ الاستبصار بالقرآن وتلاوته في الخلوات:

يذهب الحارث المحاسبي في هذه الخصلة إلى ما ينجلي به قلب العاقل عن ربه، ويدوم به صفاؤه ونقاء سريرته وهو الاستبصار بالقرآن الكريم وفهم إشاراته ومعانيه، وذلك في الخلوة، حتى يتهيأ للقلب فهم كلام الله تعالى وعدم الانشغال بالخلق.

فيرى الحارث أن «العاقل عن الله عز وجل بدلائل الكتاب مستبصر، وبحبله عن كل هلكة معتصم، ولربه بتلاوته في الخلوات مناج، لأنه بنجاة نفسه متهم، ففزع إلى فهم كلام الرب جل وعز ليحيي به قلبه، وينجو به من عقابه. . .

فكفى بكتاب الله عز وجل عن غيب الآخرة مخبراً، وببصائره للعوام موضحاً، لأن من فهم عن الله عز وجل، ذاق طعم حلاوته، وخالط فهمه لذة مناجاته، إذ عرف من تحاوره فعقل عن الله عز وجل ما به خاطبه، فاتخذه ملاذاً فسكن إلى الله عز وجل، وأنس به من كل وحشة، فلم يؤثر شيئاً عليه، فكان للمتقين الماضين قلبه في الدنيا خلفاً، وللآخرين المريدين من بعده سلفاً»[116].

فحق للعاقل عن الله تعالى ألا يحرم من خيرات القرآن، ولا يفوته أسراره وتجلياته التي تثمر الأنس بالخالق والوحشة من الخلق، والسكون إلى الله تعالى.

ويأتي حرص المحاسبي على تلاوة القرآن واتخاذه أنيساً في الخلوات، لإدراكه التام أنه «ربيع قلوب المؤمنين، وراحة الراجين، ومستراح المحزونين، لا ينقص نوره لدوام تلاوته، ولا يُدرك غور فهمه، ولا يبلغ له غاية نهاية تاليه أبداً، لأنه كلام الله عز وجل وثناؤه الذي تعلق المتقون بعروته، والملجأ الذي أوى الراهبون إلى كنف رحمته سبحانه»[117].

---

(116) الحارث المحاسبي: كتاب فهم القرآن ومعانيه، تحقيق. د. حسين القوتلي ـ دار الفكر ـ القاهرة الطبعة الثالثة. عام 1402هـ. 1982م، ص271.

(117) السابق: ص273، 274.

العاشرة ـ تدبر معاني القرآن وفهم ما قال الله فيه:

لم يتوقف الحارث عند الحث على تلاوة القرآن والتعرض لنفحاته في الخلوات دون أن يبين للعاقل عن الله السبل التي تمكنه من فهم كلام الله عز وجل والتحقق بمعانيه، ويتساءل: كيف لي بفهم ما قال الله عز وجل في كتابه؟

ثم يجيب نفسه. فيقول: «بأن يعظم عندك قدر ما تنال بفهمه من النجاة وما في الأعراض عن فهمه من الهلكة»(118).

فالقرآن كلام الله تعالى المنزل على قلب رسول ـ ﷺ ليبلغه إلى الناس جميعاً ويعرفون من خلال وحيه ما أنزل من تشريع سماوي ينصلح به حالهم في الدنيا والآخرة ولذا وجب عليهم فهمه وتدبر معانيه.

ويبين الحارث الطريقة التي تؤدي إلى فهم القرآن وتدبر معانيه، وذلك بجمع الفهم حتى لا يكون الفهم متفرقاً في شيء غير طلب الفهم لكلام الله عز وجل.

ويتحقق ذلك عندما: لا تستغل جوارحك بما لا يشتغل به عقلك، وأن تستعمل كل جارحة بما يعينك على الفهم، كنظرك في المصحف واستماعك إلى تلاوتك أو تلاوة غيرك ولا تمنع عقلك من كل فكر ذكر يقوي طلب فهم كلام مولاك، لأنك إذا لم تشغل جوارحك بشيء غير ذلك، ومنع عقلك عن النظر والفكر في غير ذلك، اجتمع همك وحضر، وإذا حضر عقلك زكا ذهنك، وإذا زكا ذهنك قويت على طلب الفهم، واستبان فيه اليقين، وصفا فيه الذكر، وقوى فيه الفكر.

وبذلك مدح المستمعين لتلاوة كتابه للفهم فقال عز وجل: ﴿فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوٓاْ أَنصِتُواْ﴾(119) أي قالوا: صه أفلا نسمع عن الله عز وجل؟ مدحهم بأن سكتوا

(118) السابق: ص274.

(119) سورة الأحقاق، الآية: 29.

عن الكلام لئلاً يشتغلوا عن فهم ما يتلو نبيه عليه السلام عليهم»[120].

فلو استوعب العاقل عن الله تعالى ما حكاه الحارث عن طريقة فهم كلام الله سبحانه وتدبير معانيه، لأدرك أنه أمام شيخ مجرب وخبير بما يستحضر الذاكرة الإنسانية ويجمع قوى الإدراك في الإنسان لكي يمكنه من الفهم عن الله تعالى.

وهنا نلمح في منهج الحارث في فهم القرآن، صدق إخلاصه في قراءة القرآن أو الاستماع إليه ورغبته الصادقة في الفهم ومراعاة الأدب مع المولى عز وجل أثناء القراءة أو الاستماع «فإذا أقبلت على الله تعالى بصدق نية ورغبة لفهم كتابه، باجتماع هم، متوكلاً عليه أنه هو الذي يفتح لك الفهم، لا على نفسك فيما تطلب ولا بما لزم قلبك من الذكر. لم يخيبك من الفهم والعقل عنه إن شاء الله تعالى»[121].

وخلاصة القول: أن الحارث المحاسب قدم في حديثه عن مائية العقل وأنواعه الثلاثة، وما ينبثق عن عقل البصيرة من فهم عن الله تعالى، ما يجعله أحد الشيوخ الذين يقر لهم أهل العلم والاختصاص بأنهم رواد مذاهب علمية وأصحاب مناهج تربوية، ينهل منها الباحثون في التصوف وعلم النفس والعلوم الأخرى.

كما يعد الحارث صاحب نظرية علمية سيكولوجية بما ذكره عن طبيعة العقل باعتباره أداة للمعرفة والمعرفة عنه تكون ويأخذ بها علماء النفس والعلوم الأخرى.

وتجدر الإشارة إلى أن ما حكاه الحارث عن العقل وأنواعه كان مرجع أهل العلم من بعده نذكر من هؤلاء:

السري السقطي (ت: 251هـ) وأحمد بن عاصم الأنطاكي (ت: 264هـ) وأبو حفص الحداد (ت: 270هـ) أحد شيوخ الملامتية، وابن مسروق (ت: 298هـ) تلميذ الحارث المحاسبي، ويوسف بن الحارث الرازي (ت: 304هـ)

---

(120) الحارث المحاسبي: كتاب فهم القرآن معانيه، ص314.

(121) السابق: ص324.

فقد تأثر هؤلاء بالحارث المحاسبي في تعريفه للعقل وأنواعه[122].

كما أفاد من شيوخ الصوفية عن الحارث كل من: الحكيم الترمذي (ت: 280هـ) والجنيد (297هـ) وسهل التستري (ت: 386هـ) والغزالي (ت: 505هـ) حيث أخذوا عنه علاقة العقل بالإيمان وصلته بالفهم عن الله تعالى وإسقاط التدبير[123] ولقيت نظرية الحارث عن عقل الغريزة الذي يزيد بالعلم والتجارب رواجاً في الأوساط الكلامية والفلسفية، حيث تبناها قدامة بن جعفر (ت: 337هـ) والإمام الجويني (ت: 478هـ) والإمام أبو حامد الغزالي (ت: 505هـ) وكذلك النسفي (ت: 573هـ) وعضد الدين الأيجي (ت: 756هـ) في مؤلفاتهم وآرائهم الكلامية[124].

كما تبناها بعض أئمة السلفية، مثل ابن الجوزي وابن تيمية، في شروحهم وبعض مؤلفاتهم[125] ولعل كل هذا يؤكد مكانة المحاسبي في الأوساط العلمية وأهمية نظريته عن العقل لدى شيوخ السلف وعلماء الكلام ومشايخ الصوفية، الأمر الذي يستدعى البحث العلمي إلى الاهتمام بتراث هذه الشخصية الموسوعية التي تجمع بين علوم الظاهر وعلوم الباطن، وتحرص على التمسك بآداب الشرع والتحري عن حكمة العقل في الكتاب والسنة.

ومن ثم يمكن القول بأن الحارث المحاسبي أحد رواد الفكر الإسلامي المتميز الذي يهدف إلى تقديم الإسلام والفكر الإسلامي بحجة الفقيه ودليل العالم، وحكمة الفيلسوف ووجدان الصوفي فجمع بذلك بين عقل الإيمان وإيمان العقل، وأكد أن فلاح العقل وزيادة عملياته المعرفية ونشاطاته الإدراكية لم تنبعث ولن تتفجر إلا من ينابيع الإيمان والفهم عن الله تعالى.

---

(122) السابق: ص185، ص186.
(123) راجع: د/ محمد عبد الله الشرقاوي: الصوفية والعقل، ص167 ـ ص170.
(124) راجع: الحارث المحاسبي: العقل وفهم القرآن، ص186، ص187.
(125) انظر: د/ محمد عبد الله الشرقاوي: الصوفية والعقل، ص108، ص109.

المصادر والمراجع

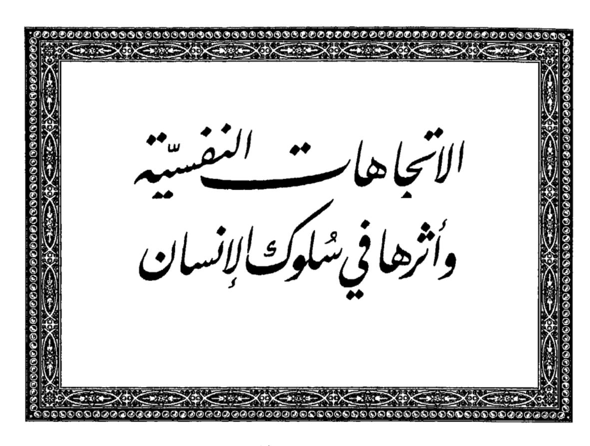
أولاً: المصادر

- المحاسبي (أبو عبد الله الحارث بن أسد) **التوهم** ـ بغير تحقيق ـ طبعة مصر ـ بلا تاريخ ـ ونشره. أ.ج. آربري.
- **رسالة المسترشدين** ـ تحقيق عبد الفتاح أبو غدة ـ مكتب المطبوعات الإسلامية ـ حلب ـ سوريا ـ الطبعة الثانية ـ عام 1384هـ.
- **الرعاية لحقوق الله** ـ تحقيق د/ عبد الحليم محمود ـ دار المعارف ـ القاهرة ـ الطبعة الثانية ـ سنة 1990م.
- **العقل وفهم القرآن** ـ تحقيق د/ حسين القوتلي ـ دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ـ القاهرة ـ الطبعة الثانية ـ سنة 1403هـ ـ 1982م.
- **فهم القرآن** ضمن كتاب «**العقل وفهم القرآن**» تحقيق د/ حسين القوتلي ـ دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ـ القاهرة ـ الطبعة الثانية ـ سنة 1403هـ ـ 1982م.
- **المسائل في الزهد** ـ تحقيق مصطفى عبد القادر عطا ـ مكتبة التراث الإسلامي ـ القاهرة ـ طبعة عام 1406هـ ـ 1986م.
- **المسائل في أعمال القلوب والجوارح** ـ تحقيق مصطفى عبد القادر عطا ـ مكتبة التراث الإسلامي ـ القاهرة ـ طبعة عام 1406هـ ـ 1986.

ثانياً: المراجع

- الأصبهاني: (أبو نعيم أحمد بن عبد الله) **حلية الولياء وطبقات الأصفياء** ـ مطبعة السعادة ـ القاهرة ـ طبعة سنة 1399هـ ـ 1979م
- د/ أحمد أمين **ضحى الإسلام** ـ طبعة دار النهضة المصرية ـ سنة 1962.
- التفتازاني (د/ أبو الوفا الغنيمي) **مدخل إلى التصوف الإسلامي ـ دار الثقافة للنشر والتوزيع ـ القاهرة ـ الطبعة الثالثة ـ سنة 1983م.**
- جعفر: (د/ محمد كمال) **التصوف طريقاً وتجربة ومذهباً** ـ دار المعرفة الجامعية ـ القاهرة ـ طبعة سنة 1980م.
- الجليند (د/ محمد السيد) **من قضايا التصوف في ضوء الكتاب والسنة** ـ مكتبة الشباب ـ القاهرة ـ طبعة عام 1988م.

- ابن الجوزي (جمال الدين أبو الفرج) **صفة الصفوة** ـ ضبطها وكتب هوامشها ـ إبراهيم إمام ـ سعيد اللحام ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان ـ الطبعة الأولى ـ سنة 1409هـ ـ 1989م.
- ابن أبي الدنيا **العقل وفضله** ـ تحقيق عزت العطار الحسيني ـ القاهرة سنة 1365هـ ـ 1946م.
- السبكي (تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي) **طبقات الشافعية الكبرى** ـ تحقيق مصطفى عبد القادر أحمد عطا ـ دار الكتب العلمية بيروت ـ لبنان ـ الطبعة الأولى ـ سنة 1420هـ ـ 1999م.
- الشرقاوي (د/ محمد عبد الله) **الصوفية والعقل** ـ دار الجيل ـ بيروت ـ لبنان ـ الطبعة الأولى ـ سنة 1416هـ ـ 1995م.
- صبحي (د/ أحمد محمود) **التصوف... إيجابياته وسلبياته** ـ دار المعارف ـ القاهرة ـ طبعة، عام 1984م.
- الطوسي (أبو نصر عبد الله بن السراج) **اللمع** ـ تحقيق طه عبد الباقي سرور ـ د/ عبد الحليم محمود ـ مطبعة السعادة ـ القاهرة ـ طبعة عام 1380هـ ـ 1960م.
- قاسم (د/ محمود) **دراسات في الفلسفة الإسلامية** ـ دار المعارف ـ القاهرة ـ الطبعة الرابعة ـ سنة 1972م.
- القشيري (أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن) **الرسالة القشيرية**تحقيق د/ عبد الحليم محمود ـ د/ محمود الشريف ـ مؤسسة دار الشعب ـ القاهرة ـ طبعة سنة 1409هـ 1989م.
- الكلاباذي (أبو بكر محمد بن إبراهيم) **التعرف لمذهب أهل التصوف** ـ تحقيق محمود أمين النواوي ـ مكتبة الكليات الأزهرية ـ القاهرة ـ الطبعة الثالثة ـ سنة 1412هـ ـ 1992م.
- محمود (د/ عبدالحليم) **قضية التصوف** ـ دار المعارف ـ القاهرة ـ الطبعة الثالثة ـ عام 1988م.
- مدكور(د/ عبد الحميد عبد المنعم) **في الفلسفة الإسلامية (مقدمات وقضايا)** ـ دار الثقافة العربية ـ القاهرة ـ طبعة عام 2000م.
- الهجويري (أبو الحسن علي بن عثمان الجلابي) **كشف المحجوب** ـ دراسة وترجمة وتعليق ـ دار إسعاد عبد الهادي قنديل ـ المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ـ القاهرة ـ عام 1395هـ ـ 1975م.



د. عبدالسّلام الجقندي
كليّة الدّعوة الإسلاميّة

مقدمـة:

تلعب الاتجاهات دوراً أساسياً واضحاً في حياة الناس وعلاقاتهم وسلوكهم الفردي والاجتماعي، وتحتل دراسة الاتجاهات مكاناً بارزاً في كثير من دراسات الشخصية وديناميات الجماعة، وفي كثير من المجالات التطبيقية مثل التربية والدعاية والإدارة وتنمية المجتمع، والدعوة إلى الله تعالى، والتعلم، والدعاية التجارية والسياسية، وتمثل دراسة الاتجاهات عنصراً أساسياً في تفسير السلوك الحالي والتنبؤ بالسلوك المستقبلي للفرد والجماعة أيضاً. فكل فرد يصرف أموره اليومية متأثراً باتجاهاته نحو الناس ومدفوعاً بجعل

اتجاهاتهم منه وديةٍ وإيجابية، محاولاً في سلوكه تعزيز هذه الاتجاهات نحوه أو على الأقل أبعاد العوامل التي تجعل الآخرين يقفون منه موقفاً سلبياً.

إن الاتجاهات النفسية تعمل كموجهات للسلوك ودوافع له. إنها تدفع الفرد إلى أنواع شتى من السلوك، وهي التي تحدد موقفه نحو الأشخاص والأفكار والأشياء. وينمو الفرد ويتسع نطاق علاقاته الاجتماعية، واتصالاته بالهيئات المختلفة الموجودة في المجتمع أو البيئة والتي تعمل موجهات لاتجاهاته وسلوكه. أي أن الإنسان يكتسب اتجاهاته من البيئة التي يعيش فيها.

وتلعب العوامل العاطفية دوراً مهماً في عملية التعلم والأداء، فمشاعر الطلاب واتجاهاتهم نحو المواد الدراسية والأنشطة المدرسية الأخرى، وأيضاً اتجاهاتهم نحو زملائهم ومعلميهم وأنفسهم. كل ذلك يؤثر في قدرتهم على التحصيل المدرسي، وعلى تحقيق الأهداف المرغوب فيها[1].

تعريف الاتجاهات النفسية:

احتوت كتب علم النفس كثيراً من التعريفات ولم يتوصل العلماء إلى تعريف شامل، وعليه نعرض بعض التعريفات المعروفة وهي كما يلي:

فهذا نيوكمب يعرف الاتجاه من وجهة نظر معرفية وسيكولوجية فيقول «يمثل الاتجاه من وجهة النظر المعرفية، تنظيماً لمعارف ذات ارتباطات موجبة أو سالبة. أو من وجهة نظر الدافعية، فالاتجاه يمثل حالة من الاستعداد لاستثارة الدافع.

فاتجاه المرء نحو موضوع معين هو استعداده لاستثارة دوافعه فيما يتصل

(1) Mouly. G.J. (1982) Psychology for teaching Boston, Allyn and Bacon, inc P.P. 471.

بالموضوع. وهذا الاستعداد يتأثر بخبرة المرء ومعارفه السابقة حول الموضوع سلباً أو إيجاباً»[2].

كما ويعرفه البورت كما أورده عكاشة: «بأنه حالة من الاستعداد العقلي أو التأهب العصبي تنتظم من خلال خبرة الشخص وتكون ذات تأثير توجيهي أو دينامي على استجابة الفرد لجميع الموضوعات والمواقف التي تثيرها هذه الاستجابة»[3].

وقد ذكر القاموس التربوي في تعريف الاتجاه «أنه الاستعداد للوقوف مع شيء أو إنسان أو موقف، أو ضد واحد منها بأسلوب معين حب أو كراهية»[4].

أما بوجاروس فيعرف الاتجاه بأنه «نزعة نحو أو ضد بعض العوامل البيئية، تصبح هذه النزعة قيمة إيجابية أو سلبية. والواقع أن الاتجاه هو الذي يحدد استجابة الفرد لمثيرات البيئة الخارجية، فالاتجاه يكمن وراء السلوك أو الاستجابة التي نلاحظها»[5].

ومن خلال التعريفات السابقة يمكن الاستنتاج أن الاتجاه هو عبارة عن نزعة أو استعداد مكتسب، ثابت نسبياً، يحدد استجابات الفرد نحو بعض الأشياء، أو الأفراد، أو الأفكار، أو الأوضاع في ضوء خبراته السابقة.

فالكريم ذو اتجاه إيجابي من الكرم لأن خبرته تحبب إليه أن يكون كريماً، بينما يعتبر البخيل ذا اتجاه سلبي من الكرم. واتجاه الطفل نحو اللعب إيجابي بينما اتجاهه نحو البقاء داخل البيت سلبي.

---

(2) كما نقله/ أحمد بلقيس، توفيق مرعي الميسر في علم النفس التربوي ط1، دار الفرقان عمان الأردن، 1982م، ص420.

(3) محمود عكاشة، علم النفس الاجتماعي، الإسكندرية مطبعة الجمهورية 1996، ص220 ـ 221.

(4) Good Carter V. Dictionary of educations 2nd edition Mc Grow hall book, co. inc, 1954 P.P. 48.

(5) Brown, J. A., Techniques of persuation from Propaganda to brain washing, 1968 P.P. 144.

وكما تتضمن التعريفات عوامل مشتركة في كون الاتجاهات مجموعة من الاستجابات من الأفراد نحو الأشياء بالقبول أو الرفض ومن أمثلة ذلك الاتجاه نحو عمل المرأة، ونحو تعليم الفتاة أو نحو التعليم المختلط، أو يكون الاتجاه نحو فكرة سياسية أو فلسفية كالاتجاه نحو الاستعمار، أو نحو الصهيونية العالمية، أو الوحدة العربية.

ويعرف أحمد زكي صالح الاتجاه بأنه «استجابة عامة عند الفرد نحو موضوع نفسي معين، حيث يتضمن الاتجاه حالة تأهب واستعداد لدى صاحبه، تجعله يستجيب بطريقة معينة سريعة ودون تفكير أو تردد نحو الموضوع»[6].

وبمقارنة الاتجاهات مع الآراء نجد أنه لا يوجد فرق واضح بينهما فالاتجاه يمثل وضعاً نفسياً أو تفضيلاً من نوع أو آخر بالإضافة إلى استعداده للاستجابة بطريقة محددة مسبقاً، ويمكن أن يكون في جزء منه لا شعورياً. أما الرأي فهو دائماً يتضمن نوعاً من التوقع أو التنبؤ بشيء ما ـ وأنه ليس فقط مجرد تفضيل ـ ويمكن التعبير عنه دائماً بصورة لفظية[7]. وبعبارة أخرى فإن الاتجاه يعني الاستعداد العقلي للاستجابة أو الميل العام نحو الاقتراب أو الابتعاد عن موضوع ما، أي أن الاتجاه يشير إلى استعدادنا للعمل. أما الآراء فإنها تشير إلى ما نعتقد أنه صحيح وبذلك فالاتجاهات أعم من الآراء التي هي وسيلة التعبير اللفظي عن الاتجاهات. ومن ناحية أخرى ينبغي التمييز بين الاتجاه والعاطفة التي تمتاز بأنها شخصية وذاتية. فعاطفة الأم نحو أبنائها تختلف عن اتجاه الأم نحو عملها على سبيل المثال. فالاتجاه أكثر عمومية وشمولاً، بينما العاطفة تقتصر على الجانب الشعوري الوجداني فهي نظام يتألف من عدة ميول وجدانية مركزة حول شيء ما (أو شخص أو جماعة أو فكرة مجردة) تدفع الإنسان لاتخاذ اتجاه معين في شعوره وتأملاته وسلوكه الخارجي. والعاطفة تنظيم مركب من

(6) أحمد زكي صالح، علم النفس التربوي، مرجع سابق ص812.

(7) عبد الرحمن عدس، نايفة قطامي، مبادئ علم النفس، مرجع سابق ص236.

عدة انفعالات ركزت حول موضوع معين وصوحبت بنوع من الخبرات السارة أو المؤلمة. فالعاطفة إذن اتجاه وجداني مركب. وقد يطلق اسم عاطفة على «الاتجاه النفسي» فقط في حالة كونه مشحوناً بشحنة انفعالية قوية[8].

وللاتجاهات أهمية كبيرة في توجيه سلوك الناس نذكر منها ما يلي[9]:

1 ـ تساعد على التكيف مع الحياة الواقعية، كما تساعد على التكيف الاجتماعي وذلك عن طريق قبول الفرد للاتجاهات التي تعتنقها الجماعة، فيشاركهم فيها ومن ثم يشعر بالاندماج معهم.

2 ـ الاتجاهات عموماً ما تضفي على حياة الفرد اليومية معنى ودلالة ومغزى عندما يتفق سلوكه مع اتجاهاته ويشبع هذا السلوك تلك الاتجاهات.

3 ـ والاتجاهات النفسية تعمل على إشباع كثير من الدوافع والحاجات النفسية والاجتماعية ومن هذه الحاجات الحاجة إلى التقدير الاجتماعي والقبول الاجتماعي والحاجة إلى الانتماء إلى جماعة معينة والحاجة إلى المشاركة الوجدانية.

4 ـ تعمل الاتجاهات على تسهيل استجاباتنا في المواقف التي لدينا اتجاهات خاصة بها، فلا نبحث عن سلوك جديد في كل مرة نجابه فيها هذا الموقف.

5 ـ تساعدنا الاتجاهات على تفسير ما نمر به من مواقف وخبرات وعلى إعطاء هذه المواقف معنى.

6 ـ وفي المجال التربوي تفيد الإدارة التعليمية من معرفة اتجاهات التلاميذ نحو المواد الدراسية المختلفة ونحو زملائهم وكتبهم ومدرسيهم ونظم التعليم وأنواعه وطرائق التدريس.

---

(8) حلمي المليجي، علم النفس المعاصر، مرجع سابق ص167 ـ 168.

(9) عبد الرحمن محمد عيسوي، دراسات في علم النفس، الاجتماعي، مرجع سابق ص197 ـ 199.

7 ـ وفي الميدان الصناعي تفيد معرفة اتجاهات العمال نحو عملهم ونظم الإدارة في تحقيق سعادة العمال وتكيفهم وفي زيادة الإنتاج ورفع مستواه وتقليل حوادث الإصابة وكذلك تقلل من نسب تغيب العمال وتمارضهم وتمردهم.

أنواع الاتجاهات النفسية[10]:

1 ـ الاتجاهات الجماعية ـ الاتجاهات الفردية: عندما يكون الاتجاه مشتركاً لدى عدد كبير من الأفراد فهذه اتجاهات جماعية. أما الاتجاهات التي تميز فرداً عن آخر فهي اتجاهات فردية، فإعجاب الناس بالأخلاق الفاضلة والشجاعة والكرم اتجاه جماعي، وإعجاب الفرد بزميل له اتجاه فردي.

2 ـ الاتجاه العلني ـ الاتجاه الخفي ـ (الاتجاهات الشعورية واللاشعورية) يظهر الاتجاه العلني في سلوك الفرد دون تردد أو تحفظ ومثل هذا الاتجاه أحياناً ما يكون متفقاً مع معايير الجامعة ومثلها وقيمها، أما الاتجاه الخفي فهو الاتجاه الذي لا يتفق ومعايير المجتمع ولذلك نرى الفرد يتردد في الإفصاح عنه بسبب تعارضه مع معايير المجتمع. ولا شك أنه يجب التركيز في التربية على الاتجاه العلني.

3 ـ الاتجاه السالب ـ الاتجاه الموجب. يعتبر الاتجاه إيجابياً إذا كان ينحو بالفرد تجاه الموضوع ويقربه منه، أما إذا كان يبعد الفرد عن الموضوع فيسمى اتجاها سلبياً.

4 ـ الاتجاهات العامة ـ الاتجاهات النوعية. أكدت الأبحاث الميدانية والتجريبية وجود الاتجاهات العامة بجوار الاتجاهات النوعية.

5 ـ الاتجاه القوي ـ والاتجاه الضعيف: أن القوة والضعف تميز الاتجاه

---

(10) سيد خير الله، سيكولوجية التعلم مرجع سابق ص247 ـ 248.

وشدته الذي ينعكس على نزوع الفرد ومدى تفاعله مع الآخرين، فرد الفعل الذي يتسم بالجدة في موقف اجتماعي معين إنما يدل على اتجاه قوي والعكس صحيح بطبيعة الحال.

وظائف الاتجاه:

للاتجاهات وظائف من أهمها[11]:

1 ـ الوظيفة التكيفية، وتعمل هذه الوظيفة على تمكين الفرد من تحقيق أهدافه المرغوبة وتجنب أهدافه غير المرغوبة وذلك من خلال التواجد مع الجماعات الذين يكون لهم نفس الاتجاهات الخاصة به، وهذا يحقق للفرد الرضا ويجنه الألم والعقاب.

2 ـ الوظيفة المعرفية، التي عن طريقها يدرك الفرد للبيئته الاجتماعية والطبيعية والذي من شأنه أن يجعل العالم من حوله أكثر ألفة وتوقعاً.

3 ـ وظيفة التعبير عن الذات: وهي حاجة الفرد إلى أن يخبر الآخرين من حوله عن نفسه ومعرفة ذاته، أي الوعي بما يعتقده ويشعر به.

4 ـ وظيفة الدفاع عن الذات: أي أن اتجاهات الفرد تحميه من نفسه ومن الآخرين، فالفرد قد يؤنب نفسه إذا ارتكب ذنباً وقد يعزي فشله للآخرين.

الخصائص العامة للاتجاهات النفسية[12]:

1 ـ تتضمن دائماً علاقة بين الفرد وموضوع البيئة.

2 ـ يغلب عليها الذاتية أكثر من الموضوعية من حيث محتواها.

3 ـ لها خصائص العاطفية التي تميزها عن الرأي والمعتقدات.

---

(11) محمود فتحي عكاشة، محمد شفيق زكي، علم النفس الاجتماعي، المكتب الجامعي الحديث الاسكندرية د. ت ص125 ـ 126.

(12) سيد محمد خير الله، ممدوح الكتاني، سيكولوجية التعلم بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق ص245 ـ 246.

4 ـ مكتسبة ومتعلمة وليست فطرية، وهذا يوضح دور الأسرة والمدرسة في تكوين هذه الاتجاهات.

5 ـ ذات قوة تنبؤية فهي تسمح بالتنبؤ باستجابة الفرد لبعض المؤثرات الاجتماعية.

6 ـ تنحو الاتجاهات النفسية نحو الانتشار من المواقف المرتبطة بها إلى المواقف الأخرى المجابهة.

7 ـ لها صفة الاستمرار والثبات النسبيين ومن الممكن تعديلها تحت ظروف واعتبارات معينة.

8 ـ تقع الاتجاهات النفسية دائماً بين طرفين متقابلين أحدهما موجب والآخر سالب هما التأييد المطلق والمعارضة المطلقة.

9 ـ الاتجاه ميل للعمل، وهو لهذا مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالعادة والسلوك الظاهرين.

عوامل تكوين الاتجاهات النفسية:

يتأثر تكوين الاتجاهات بعدة عوامل مختلفة، تعتمد على خبرات الفرد السابقة عن الموضوع أو الموقف، فتعمل على تكوين مشاعر ومعتقدات وتقديرات لدى الفرد نحو الموضوع، وهذه المعتقدات والمشاعر تجعل الفرد يستجيب سلباً أو إيجاباً للموضوعات المختلفة حسب ما لها من قيمة إيجابية أو سلبية في تصوره وتوقعاته. وتتكون الاتجاهات من واقع الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والأيديولوجية، وتتمشى مع مرحلة التطور التي يجتازها المجتمع، وتلعب التنشئة الاجتماعية من خلال عملية التفاعل الاجتماعي دوراً رئيسياً في تكوين الاتجاهات[13] ومن أهم العوامل التي تؤثر في تكوين الاتجاهات ما يلي:

(13) حامد زهران، علم النفس الاجتماعي، ط1 القاهرة، عالم الكتب ص221.

1 ـ الأسرة عامل مهم في تكوين اتجاهات الأبناء:

فالطفل يسلك أنواعاً من السلوك من خلال توجيهات الأسرة وما يحكمها من قيم أو معايير معينة، وقد دلت بعض الدراسات على أن هناك تأثير قوي من الأسرة على الأطفال في تكوين اتجاهاتهم العنصرية ضد الزنوج فقد امتص الأطفال اتجاهات والديهم[14].

يلعب الوالدان دوراً أساسياً في عملية التنشئة الاجتماعية للأطفال وإكسابهم الاتجاهات الفردية والاجتماعية، وذلك بحكم سيطرتها على الثواب والعقاب (والألعاب، والابتسامات والقبول والرفض والعبوس، والحرمان من الألعاب والنزهة والمكافآت) من ناحية، والإعلام والمعلومات التي تصل إلى الطفل في مراحل نموه الأولى من ناحية أخرى. فالطفل يسعى إلى والديه للإجابة عن كل أسئلته وتساؤلاته اليومية لحياته التي تشكل أساساً للاتجاهات والمعتقدات والقيم والمفاهيم التي يكتسبها. الخير، الشر، الجميل، القبيح، الحق، الباطل، العدل، الحلال، الحرام، المقبول، المرفوض. . . إلخ[15].

2 ـ البيئة الاجتماعية:

يرتبط تكوين الاتجاهات باتساع دائرة الطفل الاجتماعية حيث تكون في الأسرة محدودة إلى حد ما ثم يزداد بالتدريج تأثير الأصدقاء والزملاء والأتراب حيث يتشرب الطفل اتجاهات المجموعة التي يعايشها كلما نما واتسعت دائرة اتصالاته الاجتماعية. ومن خلال هذه الاتصالات يكتسب الطفل نسبة كبيرة من اتجاهاته.

3 ـ المدرسة:

من المؤكد أن هناك احتمالاً كبيراً لتأثير المجتمع المدرسي على اتجاهات

---

(14) عبد الله عبد الحي موسى، المدخل إلى علم النفس، مرجع سابق ص227 ـ 228.

(15) Secord and Back man, Social psychology P.P. 132 - 133.

الطلبة الجدد، ومن الملاحظ أن العلاقات المدرسية لها أهمية كبيرة في تكوين الاتجاهات، وقد دلت بعض الدراسات على أن للمدرس أهمية خاصة في تكوين الاتجاهات لدى التلاميذ، حيث إن شخصية المدرس وسماته الخلقية أهم عامل في تكوين اتجاهات طلابه(16).

4 ـ المنهج المدرسي:

يسهم المنهج المدرسي مساهمة فعالة في تكوين اتجاهات التلاميذ، وقد أشارت بعض الدراسات أن من أهم مواد المنهج أثراً في تكوين الاتجاهات هي الأدب والمواد الاجتماعية والتربية الإسلامية وفي مؤشر كبير لأهمية اختيار محتويات المنهج في هذه المواد وغيرها بما يحقق ما نريد غرسه من اتجاهات سليمة في نفوس التلاميذ. كما أن للنشاط المدرسي أثراً هو الآخر في تكوين الاتجاهات إذا تم الإعداد له بشكل تربوي جيد(17).

5 ـ البرامج الإعلامية وتأثيراتها:

تسهم وسائل الإعلام بشكل عام والمسموعة والمرئية بشكل خاص في تكوين اتجاهات الأفراد وبالأخص فئة الأطفال والشباب وفي دراسة قامت بها جامعة كاليفورنيا في الولايات المتحدة الأمريكية حول العنف في التلفزيون(18) دلت النتائج إلى أن الأشخاص الذين يشاهدون نسبة كبيرة من برامج العنف يميلون بالفعل إلى العنف في سلوكهم، بينما يميل مشاهدو البرامج الاجتماعية والإنسانية إلى سلوك أكثر اتزاناً. . وكانت من نتائج الدراسات حول أثر وسائل الإعلام على الأطفال أن للتلفزيون تأثيراً إيجابياً وآخر سلبياً على نمو الطفل وشخصيته وتكوين اتجاهاته بناء على ما يشاهده ويتأثر به. ومن الجوانب السلبية

---

(16) رجاء محمود أبو علام، علم النفس التربوي، مرجع سابق ص228 ـ 229.

(17) حسين سليمان قورة، الأصول التربوية في بناء المناهج، ط8 1985م دار المعارف ص516 وما بعدها.

(18) إبراهيم إمام، الإعلام الإذاعي والتلفزيوني، القاهرة دار الفكر العربي، 1979م ص247.

انحراف سلوك الأطفال، واللامبالاة وشرود الذهن والتأثير على التحصيل الدراسي. أما الجوانب الإيجابية فتتمثل في تنمية الاتجاهات الإيجابية والعادات الاجتماعية السليمة مثل حب العمل والتعاون والخير. وتتحمل الأسرة والمدرسة والمجتمع مسؤولية كبيرة في الاستخدام السليم لوسائل الإعلام التي يتعرض لها الطفل بالتنسيق في اختيار المواد الإعلامية.

6 ـ التعرض بشكل مستمر للمواقف:

الاتصال المستمر بأحد الموضوعات دون أن تترتب عقوبة أو إثابة على هذا الاتصال يؤدي إلى تكوين اتجاه إيجابي نحوه. فعندما يمارس الطفل الكذب بشكل مستمر دون التعرض لعقوبة أو توجيه أو إرشاد مثلاً فإنه يؤدي إلى تكوين اتجاه إيجابي منه، وعند تقديم سلعة للمستهلك دون تذكير له بالسلع الأخرى المماثلة مما يجعله يكون اتجاهاً إيجابياً نحوها. وهكذا إن تكرار اتصال الفرد بوسط ثقافي معين أو إحاطته به يؤثر تأثيراً واضحاً في قناعاته وسلوكه وقد دلت الدراسات العديدة والتي أجريت على أثر التلفزيون في تكوين اتجاهات عدوانية لدى الأطفال الذين يشاهدون برامج العنف والتخريب والاعتداء، إلى وجود توجهات عدوانية في سلوكهم وأن هذه التوجهات تزداد بزيادة عدد الساعات التي يشاهدون فيها مثل هذه البرامج[19].

7 ـ العوامل الجسمية:

لا شك أن لصحة الفرد وحيويته الأثر الكبير في تكيفه مع بيئته، إن عدم تمتع الفرد بمستوى مقبول من الصحة الجسمية يؤدي إلى اضطرابات شديدة في سلوكه وفي تكوين اتجاهاته. كما أن للنضج الجسمي والعضوي في النواحي العقلية والجسمية والانفعالية والإدراكية أثراً كبيراً في تكوين الاتجاهات.

---

(19) Leibert R. M. (1978) Television and Children aggressive behavior in fernald, etal, 1978 P.P. 509.

8 ـ السلطات العليا:

فهي تفرض على الفرد الالتزام بأمور معينة كاحترام القوانين وتنفيذها، مما يؤدي إلى تكوين اتجاهات لديهم نحو هذه الموضوعات، نظراً لما يترتب على عدم الالتزام بها من جزاءات. وتتكون الاتجاهات في هذه الحالة نتيجة عاملين أساسيين هما الاحترام أو الخوف من جزاءات. وتتكون الاتجاهات في هذه الحالة نتيجة عاملين أساسيين هما الاحترام أو الخوف.

9 ـ الخبرة الانفعالية الناتجة عن موقف معين:

حيث تلعب هذه الخبرة دوراً مهماً في تكوين الاتجاهات سلباً أو إيجاباً، وعلى سبيل المثال فإن العمل الذي يتبع بتعزيز يؤدي إلى تكوين اتجاه إيجابي لدى الفرد، في حين يؤدي العمل الذي يتبع بعقاب إلى تكوين اتجاه سلبي لديه[20].

10 ـ تبني اتجاهات جاهزة:

في كثير من الأحيان يتبنى الفرد بعض الاتجاهات عن طريق تقليد والديه وإخوته، أو معلميه في المدرسة أو الأشخاص الآخرين المحيطين به والذين لهم تأثير على حياته بصورة أو بأخرى[21].

أساليب تغير الاتجاهات:

يهتم علماء النفس بطرق وأساليب تغيير الاتجاهات، والسؤال الذي يطرح نفسه: كيف نؤثر على الأفراد حتى يغيروا من اتجاهاتهم وآرائهم واعتقاداتهم؟ أن الجواب على هذا السؤال يأتي في جزء منه عن طريق الخبرات المتعلمة.

(20) صالح محمد علي أبو جادو، سيكولوجية التنشئة الاجتماعية كلية العلوم التربوية، دار المسيرة، ط1، 1998، ص222.

(21) عبد الرحمن عدس، نايفة قطامي، مبادئ علم النفس، ط2، دار الفكر، 2002م، ص235.

ومن خلال عمليات الثواب والعقاب التي يستمدها الفرد من الثقافة المحيطة به. والمحاولات التي تجري للتأثير على مجموعات كبيرة من الأفراد في نفس الوقت الواحد لتغيير أو تعديل سلوكهم تأتي عن طريق وسائل الاتصال الجماهيرية بكل أنواعها. ومن التغيرات المثيرة في الاتجاهات النفسية التحولات الدينية أي تحول الفرد من دين إلى دين، وكذلك التحولات السياسية أي التحول من مذهب إلى مذهب آخر. ويرى لفلاند وستارك Lofland & Stark أن الأسباب التي تؤدي بالأفراد إلى تغيير اتجاهاتهم ودينهم بعضها موجود في الشخص نفسه، وبعضها موجود في الموقف الاجتماعي[22] ويتم تغيير الاتجاهات على أساس الحصول على معلومات جديدة تؤدي هذه المعلومات الجديدة إلى تغيير معتقدات الفرد فتتغير تباعاً لذلك وجدانياته وسلوكياته وتعتنق المبادئ الجديدة. ومن أهم نظريات التفاعل بين عناصر المعرفة وتغيير الاتجاهات، نظرية التطابق المعرفي لصاحبها (أوزجود) وتاننبوم Osgood & Tannenbaum (1955) ونظرية التوازن المعرفي لصاحبها فريدزهيدر Heider (1958) ونظرية التنافر المعرفي لفستنجر Festinger (1957).

ومن المعلوم أن تغيير الاتجاهات وخاصة المستقر منها من الأمور الصعبة، ومع ذلك فقد أثبتت الدراسات أنه من الممكن تغيير اتجاهات الأفراد والجماعات، وتلعب العوامل التالية دوراً في تغييرها:

1 ـ مصدر المعلومات وطبيعتها:

من المعروف أنه كلما ازدادت الثقة في مصدر المعلومات كلما تم التأثر به واحترامه مما يساعد على تقبل التغيير. ففي دراسة على طلبة المدارس الثانوية، حيث قام الباحث بتقسيمهم إلى ثلاث مجموعات، وأحضر لهم محاضر ليحدثهم عن طريق معالجة جنوح الأحداث، بحيث كان محتوى الحديث يتميز

(22) Lofland J. & Starks R. becoming a world saver: a Theory of conversion to a deviant perspective, American sociological review, 30 (1965) 862 - 875.

بضرورة أخذ جانب اللين في ذلك. ومن الجدير بالذكر أن نفس المحاضرة قام بإلقائها المحاضر ذاته في المجموعات الثلاث ولكنه كان يقدم في كل مجموعة بطريقة مختلفة أدت إلى اختلاف درجة الأهمية المعطاة له. وقد تم ذلك في المرات الثلاث على النحو التالي:

أ ـ في الحالة الأولى (تقدير موجب) على أساس تقديم المحاضر على أنه ثقة وقاضٍ في محكمة الاستئناف.

ب ـ وفي الحالة الثانية (تقدير متوسط) حيث تم تقديم المحاضر على أنه شخص عادي.

جـ ـ وفي الحالة الثالثة (تقدير سالب) حيث تم تقديم المحاضر على أنه شخص عادي كان جانحاً فيما مضى وهو الآن موضوع تحت الكفالة لذنب قام به[23].

وما يمكن ملاحظته عن نتائج الدراسة أن الاقتناع بهذه الآراء كان بدرجة عالية في حالة المجموعة الأولى وعلى أدناه في حالة المجموعة الثالثة.

وينبغي أن يكون للمعلومات قوة إقناعية وقدرة على التأثير وتعتمد هذه الصفة على عدة أمور منها الحبكة الذكية للمعلومات وطولها ونقاوتها ومنطقيتها وشحنتها الانفعالية وأسلوب المحاضر وقدرته على التأثير.

2 ـ تغيير الجماعة التي ينتمي إليها الفرد:

تؤثر الجماعة المرجعية في تحديد اتجاهات الفرد وتكوينها، والجماعة المرجعية هي تلك الجماعة التي يستمد منها الفرد قيمه وأهدافه ومعاييره الأخلاقية والاجتماعية، فعندما ينتقل الفرد من جماعته المرجعية الأصلية إلى جماعة جديدة ذات اتجاهات جديدة فإنه بمرور الوقت سيتشرب اتجاهاتهم فيقول بتعديل اتجاهاته وفقاً لاتجاهات الجماعة الجديدة ومن ثم يغير اتجاهاته

(23) عبد الرحمن عدس، نايفة قطامي، مبادئ علم النفس، مرجع سابق ص243 ـ 244.

بما يتناسب ومبادئ وقيم الجماعة الجديدة. لقد دلت بعض الدراسات أن الأفراد يتأثرون بدرجة عالية بالجماعات التي ينتمون إليها وأن الفرد يستمد معاييره من الجماعة المرجعية التي ينتمي إليها وتقمصه لمعاييرها[24].

3 ـ تغيير الإطار المرجعي للفرد:

يقصد بالإطار المرجعي الخلفية الثقافية والحضارية والقيمية والاجتماعية للفرد. فعندما ينتقل الفرد من وضع معين إلى وضع مختلف نتوقع أن تتغير اتجاهاته وفقاً للوضع الجديد مثال ذلك: الإنسان الفقير عندما يصبح غنياً تتغير اتجاهاته نحو الأغنياء وقد يحاول أن يضفي عليهم صفات جديدة لم يكن يؤمن بها في السابق، كما تتغير اتجاهاته نحو الفقراء فقد يصفهم بالاتكالية والتطفل على عكس اتجاهاته السابقة نحوهم عندما كان فقيراً.

4 ـ التغيير القسري في السلوك:

قد يضطر الفرد أحياناً إلى تغيير اتجاهاته بسبب تغير بعض الظروف أو الشروط الحياتية التي تطرأ عليه مثل ظروف الوظيفة أو المهنة أو السكن أي عندما تتغير مواقف الفرد وأدواره الاجتماعية كما يحدث للطالب عندما يصبح مدرساً، أو الفتاة عندما تصبح زوجة... إلخ.

5 ـ التغير بموضوع الاتجاه:

يتطلب تغيير وتعديل الاتجاه معرفة بموضوع الاتجاه أو تغير كمية أو نوعية هذه المعرفة. ويتم ذلك عندما يدرك الفرد أن موضوع الاتجاه نفسه قد تغير أو أنه لم يعد صالحاً أو مواكباً لما يطمح إليه، ومن أمثلة ذلك ما يحدث للفلاح الذي ينتقل إلى المدينة فيجد التشريعات الخاصة في مجتمع المدينة مثل: عمل المرأة المتزوجة وتكاليف المعيشة وغيرها.

---

(24) Katz E. & Lazars Field P.F. personal influence, Glencoe, III, free press 1955 00187.

6 ـ التغير التكنولوجي[25] :

لقد أثرت التغيرات التكنولوجية في حياة الأفراد وفي أدوارهم بشكل مباشر، وفي أدوار المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية وقد ترتب على ذلك تغيير في اتجاهات الأفراد نحو موضوعات عديدة يتعاملون معها في حياتهم اليومية. مثل استعمال الآلات الحديثة، واستخدام الكمبيوتر، ووسائل النقل وغيرها.

7 ـ تأثير الأحداث المهمة[26] :

تلعب الأحداث المهمة والتغيرات المفاجئة أثراً كبيراً في تغيير الاتجاهات مثل قيام الثورات والتحول من المذهب الشيوعي إلى المذهب الرأسمالي، أو ظهور أمراض مفاجئة مثل الإيدز وأنفلونزا الطيور. فنلاحظ أنه بناء على ذلك تتغير اتجاهات الأفراد وكذلك المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية.

8 ـ وسائل الإعلام:

إن وسائل الاتصال الجماهيرية هي التي تصل رسالتها إلى الملايين من الناس يومياً، وهي الصحف والمجلات والسينما والراديو والتلفزيون. إن الإعلام الذي يعنى بجماهيره هو الذي يضع أفراد المجتمع هدفاً لرسائله ويعنى بأهدافهم وطموحاتهم، وهو الذي يحرص على احترام آرائهم، وتزويدهم بالأفكار الصحيحة، ويعمل على ارتقاء أذهانهم وتطوير تفكيرهم عن طريق ما يزودهم بآراء وخبرات نافعة ومفيدة لهم وبذلك يتم تحصين الأفراد ضد الاتجاهات السلبية ويحثهم على تكوين اتجاهات إيجابية.

---

(25) حكمت دور الحلو، زريمق خليفة العكروتي، مدخل إلى علم النفس، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، القاهرة، 2004، ص164.

(26) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

9 ـ استخدام الخوف كعامل مؤثر:

في بعض الأحيان يستخدم الخوف كعامل لتغيير الاتجاهات عند الأفراد سواء أكان ذلك في نطاق محاضرة تدعو إلى المحافظة على الصحة العامة، أو في المناقشات الدينية أو تبني الأفكار السياسية أو الاقتصادية. وقد دلت بعض الدراسات على أن للتخويف أثراً ضعيفاً في تغيير اتجاهات الناس وكثيراً ما يستخدم الساسة ورجال الدعاية والمعلمون والآباء هذا الأسلوب لمحاولة تغيير الاتجاه[27]. بينما أكدت دراسات أخرى أن للتخويف أثره في تغيير الاتجاه[28].

10 ـ طريقة القدم في الباب، ولعب الأدوار[29]:

والفكرة الأساسية في هذه الطريقة هي العمل على إقناع صاحب اتجاه معين ليقدم لك خدمة بسيطة تخالف مواقفه واتجاهاته ورغباته، فيقدمها لك متنازلاً بقدر بسيط عن مواقفه والتزاماته، فيؤدي أداء هذه الخدمة إلى تحطيم دفاعيات الفرد صاحب الاتجاه ويصبح بعد ذلك أكثر استعداداً لتقديم تنازلات أخرى وبذلك يكتسب اتجاهات جديدة، ومن أمثلة ذلك الموظف الذي يتم إغراؤه بأخذ رشاوى بسيطة مقابل عمل يؤدى لصالح غيره يتم إقناعه فيما بعد بأخذ رشاوى كبيرة، وفي حالات أخرى يطلب من الأفراد المراد تغيير اتجاههم نحو موضوع ما، أن يلعبوا أدوراً تخالف اتجاهاتهم أصلاً. مثال ذلك: كان يطلب من المدخنين، أن يلعبوا دور غير المدخنين، ويقومون بتقديم رسالة إقناعية، للمدخنين لحثهم على ترك التدخين.

وإجمالاً يمكن القول أن لوسائل الإعلام المختلفة والدعاية أثراً كبيراً في تكوين وتغيير الاتجاهات، كما يتم تعليم الاتجاهات أو تغييرها عن طريق القدوة

---

(27) Janis, I.I.. & Fesh bach, S. effect of fear-arousing, communication J. abnorsmsoc. Psychol, 1953, 48 -78 -92.

(28) Mc Guire, W.J. attitudes and openions in P.R. farnsworth, ed, annual review of Psychology vol. 17 palo - Alto. Calif. Annual review 1966 pp475 - 514.

(29) سعد جلال، علم النفس الاجتماعي، مرجع سابق ص182 ـ 183.

والمحاكاة والتقليد، وأن الاتجاهات التي يتم تعزيزَها يكون احتمال تكرارها وتبنيها أكثر من الاتجاهات التي لا يتم تعزيزها وكثيراً ما تستخدم «عملية غسيل الدماغ ـ كطريقة لتغيير الاتجاهات ويقصد بهذا المصطلح حث الفرد على التخلي بطريقة متطرفة عن عقائده وأساليب سلوكه السابقة وأن يتبنى تلك الأفكار الجديدة التي يغرسها فيه الشخص أو الهيئة التي قامت بأسره في الحرب[30]. ويتبع هذا الأسلوب لتغيير اتجاهات أسرى الحرب والسجناء وغيرهم من الأفراد الذين تحتم ظروف معينة تغير اتجاهاتهم السابقة واكتساب اتجاهات جديدة تتمشى مع أهداف المجتمع ويسير هذا الأسلوب وفق ما يلي:

1 ـ عزل الفرد عن غيره من الناس الذين يمكن أن يدعموا اتجاهاته الأصلية ويعملوا على تثبيته عليها.

2 ـ يزرع في نفس الفرد الاعتقاد بأنه يعتمد اعتماداً كلياً على أسرته في إشباع حاجاته وأنه في حالة عجز ويأس تامين.

3 ـ يقوم المشرف بمكافأة أية تغيرات تظهر في اتجاهات الفرد وسلوكه، إن الشعور باليأس التام والإساءات والتعب والخوف والضغوط النفسية والجدية التي يعامل بها الفرد أو الجماعة المطلوب تغيير اتجاهاتهم تؤدي إلى تجميد معتقداتهم واتجاهاتهم السابقة والتخلي عنها، فيكافأ على ذلك، ويبقى صريع الحرمان والمكافأة فيتقبل ما يعرض عليه وتتكون لديه قناعات واتجاهات جديدة يتم العمل على تثبيتها بحيث تبدو مقبولة لدى الفرد وسارة له[31].

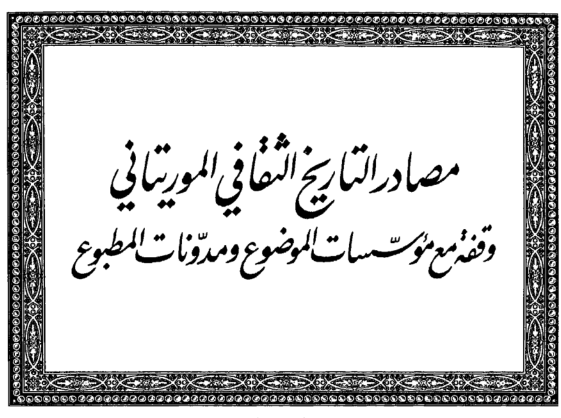
ويحتاج الدعاة والمعلمون إلى دراسة موضوع الاتجاهات النفسية مفهومها ووظائفها وخصائصها وطرق تكوينها وأساليب تغيرها وقياسها. فالعمل التعليمي

---

(30) English, H. B., A comprehensive dicionary op psychological, and psycho - analytical terms, Longmans 1958. pp 122.

(31) راضي الوقفي، مقدمة في علم النفس، مرجع سابق، ص470.

والدعوي يتطلب المهارة والقدرة على تغيير الاتجاهات بالنسبة للفرد والجماعة فالمعلم يعمل على تغيير اتجاهات تلاميذه السلبية ويكوّن فيهم عن طريق المناهج التربوية وطرق التدريس قيماً واتجاهات جديدة تسهم في بناء شخصياتهم وتعدهم للقيام بأدوارهم الإيجابية في المجتمع. والداعية يعمل على تغيير مظاهر السلوك السيئة في المجتمع مثل شرب الخمر والزنا وأكل الحرام وتحاول غرس أنواع من السلوك الجيد والقيم بدلها مثل أكل الطيبات الحلال وعندما يمتلك الداعية القدرة على الإقناع والحوار يستطيع التأثير في غيره فنرى الكثير يعتنقون الدين الإسلامي فتتغير عاداتهم وسلوكهم واتجاهاتهم تبعاً لذلك بفعل الداعية.



مصادر التاريخ الثقافي الموريتاني
وقفة مع مؤسسات الموضوع ومدوّنات المطبوع

د. محمّد بن أحمد المحجوب
المعهد العالي للدّراسات والبحوث الإسلامية
نواكشوط - موريتانيا

إنه من نافلة القول التذكير بأن هذا الموضوع متسع الأطراف ومتعدد الجوانب إذ يقترح الكشف عن المصادر التاريخية لإبداعات أمة بأكملها وهو أمر يستدعى كتباً ومؤلفات إلا أننا في هذا المقام سنقتصر على الوقوف مع أبرز الأسس والمنطلقات في هذا الحقل المعرفي منبهين إلى تنوع هذه المصادر وقلة المطبوع منها والحاجة الماسة إلى غربلتها وتمحيصها. حتى ينفض عنها الغبار نفضاً يعتمدُ الدراسة الوصفية والمقاربة التاريخية النقدية، فماذا عن هذه المصادر وأهميتها؟ ومتى بدأ تدوينها وكيف تعامل أصحابها مع الموروث الثقافي؟ وهل

(*) مشاركة في المهرجان الثاني لرابطة الأدباء والكتاب الموريتانيين في صيف 2006.

اعتنوا في لحظات التدوين بمنهج الدقة والتحري أم أنهم اكتفوا بالجمع والتأليف؟ وما علاقة هذه المصادر بالروافد المعرفية التي أطرت ثقافة القوم وأسستها؟

ذلك ما نروم الإجابة عنه عبر ثلاثة محاور أولها يعنى بالأسس والمنطلقات التي قامت عليها الثقافة الموريتانية، وثانيها يهتم باستعراض مصادر التاريخ الثقافي بأسلوب من التبويب والتصنيف، وثالثها يسعى إلى دراسة هذه المصادر ووضعها في الميزان فماذا عن هذه المحاور؟

أولاً ـ التاريخ الثقافي أسس ومنطلقات:

وضمن هذا المحور سنعرض لفظتين أولهما تسعى إلى الوقوف مع العنوان واستنطاق كلماته، أما ثانيتهما فإنها تحاول أن ترصد الروافد المعرفية التي غذت الثقافة الموريتانية عاملة على توسيعها، دون أن ننسى قيمة المقررات المحظرية في تكوين العقل الشنقيطي ذي البصمات الخاصة والسمات المميزة، فماذا عن هاتين النقطتين؟

أ ـ العنوان محاورة واستنطاق:

إن القارئ لهذا العنوان يدرك جلياً أنه يتألف من أربع كلمات مفاتح أولها «مصادر» وهي جمع مصدر مشتقة من صدر عن الأمر يصدر صدراً ومصدراً، وقد أصدر غيره وصدره والأولى أعلى وفي التنزيل ﴿حَتَّىٰ يُصْدِرَ ٱلرِّعَآءُ﴾[1] والمصدر في الاصطلاح يطلق على الآثار المدونات التي تعد معتمداً وأساساً في حقل من الحقول المعرفية، أما كلمة «التاريخ» حقل من الحقول المعرفية، أما كلمة «التاريخ» فهي مصدر أرخ الكتاب بالتشديد تاريخاً وقته، يقال أرخت الكتب وورخته إذا بينت وقت كتابته وقد فرق الأصمعي بين اللغتين فقال: بنو

(1) سورة القصص، الآية: 23.

تميم يقولون أرخت الكتاب توريخاً، وقيس تقول أرخته تاريخاً[2] وفي المصباح أرخت الكتاب بالتثقيل في الأشهر، والتخفيف لغة إذا جعلت له تاريخاً وهو معرب وقيل عربي، وهو بيان انتهاء وقته، يقال ورخت على البدل والتوريخ قليل الاستعمال»[3] والتاريخ في الاصطلاح «التعريف بالوقت الذي تضبط به الأحوال من مولد ووفاة وصحة ومعافاة ورحلة وحج وما أشبه ذلك مما مرجعه الفحص عن أحوال الأمم ومبتدأ أيامهم، ويلحق بذلك ما يتفق من الحوادث والوقائع الجليلة من ظهور ملمة أو حرب أو فتح بلد أو غير ذلك»[4].

فالتاريخ هو جملة الأحداث والواقعات التي تمر بالأفراد والجماعات ويصدق أيضاً على الظواهر الطبيعية وقد نوه به ابن خلدون في مقدمته مبيناً قيمته التوثيقية ومكانته المعرفية وأثره البالغ في إنارة العقل وتبصرة الأذهان واستخلاص العبر والدروس من الأيام وحادثات الليالي منتهياً إلى أنه : «جم الفوائد شريف الغاية إذ يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم والأنبياء في سيرهم والملوك في دولهم وسياساتهم حتى تتم فوائد الاقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدين و الدنيا»[5].

وقد جاءت كلمة التاريخ في العنوان، موصوفة بـ«الثقافي» نسبة إلى الثقافة التي هي مصدر ثقف بالضم فلان ثقافة صار حاذقاً فطناً والثقافة تطلق على جملة العلوم والمعارف والفنون التي يطلب الحذق فيها وجاءت الصفة الثانية «الموريتاني» لتحدد المجال الجغرافي الذي يعنى البحث بدراسته ساعياً إلى أن يجوس خلال مصادر التاريخ الثقافي فيه.

---

(2) محمد بن عبد الرحمن السخاوي: الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ، دار الكتب العلمية، بيروت د.ت، ص15.

(3) مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الرشاد الحديثة، د. ت مادة أرخ.

(4) الإعلان بالتوبيخ: م.س، ص17.

(5) عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة في فضل علم التاريخ، دار الفكر، ط3، 1988 بيروت، ص13.

وبالجملة فإن العنوان يرمي إلى الكشف عن أمهات التاريخ الثقافي بالبلد داعياً إلى تناولها بالتعريف والتصنيف والتقويم مركزاً بشكل خاص على المطبوع منها.

ب ـ التاريخ الثقافي روافد ومقررات:

يحسن التنيه هنا إلى أن الثقافة الشنقيطية قد مرت بمرحلتين متمايزتين أولاهما تقوم الأخذ والتلقي وثانيتهما تعتمد التميز والاكتفاء فماذا عن هاتين المرحتلين؟ وهل كانت المدونات التي أنتجها القوم مجرد إعداد تكرار لما أبدعه سلفهم؟ أم كان لها نصيب من الجدة والطرافة بحكم إعادة الإنتاج. وقبل الإجابة عن هذا السؤال نود لو نشير إلى أن البلاد الشنقيطية قد عرفت ابتداء من القرن العاشر الهجري حركة ثقافية تذكر، تجلت ملامحها في انتشار محاظر العلم ووسائل التثقيف إذ تعددت الكتب المستوردة وبرزت المؤلفات المحلية متنوعة ما بين شروح لمؤلفات الأقدمين ومصنفات مستقلة عنها.

والمتتبع لأسانيد هذه الثقافة ومتون مقرراتها يدرك في غير عناء أنها كانت امتداداً للثقافة العربية الإسلامية كما كرستها السنة المغربية الأندلسية من أشعرية سنوسية في المعتقد ومالكية خليلية في الفقه، ونافعية ورشية في المقرأ، وصوفية جنيدية في السلوك، وسيبويهية بصرية في النحو، إلى غير ذلك. وبالجملة فقد كان لهذه الثقافة رافدان[6]:

1 ـ رافد سوداني مشرقي مصدره مدينة تيمبكتو التي كانت حاضرة العلم والقيم على الثقافة العربية الإسلامية خلال القرون (8، 9، 10هـ) وكانت على صلة وثيقة ومباشرة بالمراكز الثقافية وبالحواضر المعرفية في بلاد مصر والمغرب العربي، وبذلك مثلت قناة الربط والعبور يومئذ فتسللت

(6) أحمدو بن الحسن: الشعر الشنقيطي في القرن الثالث عشر الهجري، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ليبيا ط1، 1995، ص77.

عبرها المؤلفات المصرية والمغربية، فقد كان الشناقطة يعولون في أحكامهم الفقهية على مختصر خليل بن إسحاق وشروحه وحواشيه إلى درجة أنهم كانوا يرددون كلمة شمس الدين اللقاني (ت. 935هـ) المشهورة «نحن قوم خليليون إن ضل ضللنا» وفي النحو اعتمدوا مؤلفات ابن هشام والأشموني والصبان وفي التصوف اعتمدوا الحكم العطائية وقصائد البوصيري وفي الأصول جمع الجوامع للسبكي والإتقان للسيوطي.

2 ـ رافد مغربي أندلسي منطلقه مدينة فاس التي ظلت تقاوم عوادي الزمان مشعة من نور جامعة القرويين على جاراتها. ولا ننسى في هذا السياق جهود عديد الزوايا المنتشرة في جنوب المغرب والتي كانت أقرب إلى بلاد شنقيط مكاناً وتكوين السكان[7] بل إن بعض المؤرخين يرجع النهضة الثقافية في بلاد شنقيط إلى جهود المسلمين النازحين من الأندلس بعد سقوط غرناطة في أيدي الاسبان، فلعل حضور مذهب مالك وسيطرته في الساحة الشنقيطية امتداد لانتشاره وتركزه بالغرب الإسلامي، إذ يذكر المقري أن أهل قرطبة أشد الناس محافظة على العمل بأصح الأقوال المالكية حتى إنهم كانوا لا يولون حاكماً إلا بشرط أن لا يعدل في الحكم عن مذهب ابن القاسم[8].

وقد يكون ذلك رداً منهم للجميل، فقد نوه مالك بسيرة عبد الرحمن الداخل مؤسس الدولة الأموية بالأندلس متمنياً أن يكون بالحرم المدني مثله، إذ قال: «ليت الله زين حرمنا بمثله» وتنوقلت هذه الكلمة الطيبة وبلغت إلى صقر قريش في مقر دولته وكان لها كبير الأثر في قبول مذهب مالك والإقبال عليه[9]،

---

(7) المرجع السابق، ص78.

(8) المقري: نفح الطيب 3/ 216.

(9) الخليل النحوي: المنارة والرباط، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس 1987، ص186.

ويبدو أن الحضور المغربي الأندلسي بالمقررات الشنقيطية كان كبيراً، ففي الفقه عولوا على رسالة القيرواني وشروحها ونظم ابن عاشر كما اعتمدوا شرح الخطاب ومعيـار الونشــريسي وغيرها. وفي علوم القرآن رجعـوا إلى كتب الشاطبي والداني وتفسير القرطبي وابن العربي وابن عطية وغيرها وفي النحو اعتمدوا مؤلفات ابن مالك وأبي حيان وفي اللغـة تدارسـوا اختيارات الأعلم الشنتمري المعروفة في الأدب الجاهلي وربمـا يكون ديوان غيلان وصلهم عبر هذا الرافد وفي السـيرة اعتمدوا الشفاء للقـاضي عياض وقرة الأبصار لعبد العزيز اللمطي وفي التصوف دلائل الخيرات للجزولي وكتب سيد أحمد زروق، وبذلك ترسخت بعض التقاليد الثقافية في الساحة الشنقيطية فكان الإقبال شديداً على المدائح النبوية حيث كان في المساجد مداحون مشهورون مكرمون وكان مجلس المديح ينعقد كل جمعة بعد قراءة الحزب وللحديث مجلس يسرد فيه صحيح البخاري وآخر للذكر تقرأ فيه مقاطع من دلائل الخيرات وكان إلى جانب تلك المتون التي تقرأ للتعليم في المسجد متون تسرد للتبرك في أوقات محددة وأهم مناسبات ذلك المولد النبوي[10] ولا يفوتنا أن نسجل هنا تلك النقلة النوعية التي عرفتها الثقافة الشنقيطية، إذ انتقلت من الاقتباس إلى التميز والاكتفاء مؤسسة لنفسها مقررات خاصة هيأت حملتها لإسعاف نظرائهم بالمشرق والمغرب.

ثانياً ـ التاريخ الثقافي عرض وتصنيف:

وخلال هذا المحور سنقوم بتقديم موجز لبعض الكتب والدراسات التي تناولت هذا الموضوع بتقسيمها إلى ثلاثة مستويات نعرض لها تباعاً فيما يلي:

أ ـ مصادر التراجم والتعريف:

وسنوزع هذه المصادر إلى نقطتين أولاهما تعنى بالحوليات التاريخية

(10) ددود: الحركة الفكرية، ص80 ـ 81.

ومنظومات الحوادث والسنين، وثانيتهما تركز على كتب التراجم والمناقب فماذا عنهما؟

1 ـ حوليات المدن والأنظام:

تطلق الحوليات اليوم في حقل الدراسات التاريخية على تلك التآليف التاريخية التي تعتمد تسجيل الوقائع والأحداث مرتبة ترتيباً زمنياً دقيقاً حسب السنوات دون التقيد في أغلب الأحيان بالتفاصيل الجزئية لكل حدث أو واقعة وتكاد الحوليات التاريخية تكون نمطاً متميزاً من مصادر التاريخ الثقافي فهي تختلف عن مصادر التاريخ العام وكتب التراجم والرجال ومؤلفات الأنساب ولا يجد الباحث بدأً من الرجوع إليها إذ تأخذ مكانة خاصة بين هذه المصادر نظراً لصرامتها المنهجية وترتيبها الزمني الدقيق إذ تعتمد التقاط الأحداث المختلفة من ميلاد ووفاة ونعمة وجفاف وسلم وسجال وغير ذلك.

ويمكن الحديث عن ضربين من هذه الحوليات حوليات منظومات وأخر غير منظومات وهي جميعاً تعتمد التاريخ للوفيات وحوادث السنين وتشتهر بنسبتها إما للمدن التي احتضنت أحداثها وإما للأعلام الذين دونوها، أما الحوليات المنظومة فنعرض لها تباعاً في ما يلي:

1 ـ نظم وفيات الأمراء والأعيان لمحمد والد ابن خالنا ت. 1212هـ وقد غطى الفترة الممتدة ما بين 1055 ـ 1170.

2 ـ نظم بابكر بن حجاب الديماني ت. 1322هـ فقد غطى الفترة الممتدة ما بين 1185هـ ـ 1314هـ.

3 ـ نظم محمدو بن البراء الديماني ت. 1363هـ وقد غطى الفترة ما بين 1314 ـ 1340هـ.

4 ـ نظم محمدن بن محمد فال الديماني ت. 13386هـ وقد غطى حوادث الفترة ما بين 1321هـ 1330هـ.

5 ـ نظم المختار بن المحبوب اليدالي ت. 1391هـ وقد غطى حوادث الفترة الممتدة من 1315هـ ـ 1371هـ.

6 ـ نظم عبد الحي بن التاب الانتابي ت. 1981م وقد غطى الفترة من 1375هـ/ 1401هـ.

7 ـ نظم نافع بن حبيب التندغي المتوفى 1416هـ وقد غطى الفترة من 1401هـ/ 1414هـ.

8 ـ الشيخ محمد عبد الرحمن بن الشيخ محمد وهو معاصر يساير أحداث الفترة المعاصرة.

وأما الحوليات النثرية فمن أبزرها:

1 ـ تاريخ الطالب محمد بن أبي بكر البرتلي ت. 1219 وقد سجل أحداث الفترة ما بين 740هـ ـ 1169هـ وهو مخطوط يقع في نحو 20 صفحة من الحجم الوسط.

2 ـ تاريخ جدو بن الطالب الصغير البرتلي وقد غطى أحداث الفترة ما بين 1001 هـ ـ 1236هـ.

3 ـ النبذة في تاريخ الزمان لصالح بن عبد الوهاب الناصري ت1271هـ وقد غطت أحداث الفترة الممتدة من 1097هـ ـ 1237هـ.

4 ـ تاريخ ابن اطوير الجنة الواداني ت. 1265هـ وقد غطى أحداث الفترة الممتدة ما بين 1070 ـ 1258هـ.

5 ـ حوليات تجكجة من تدوين أئمة الجامع بها وقد سجلت أحداث الفترة ما بين 1070هـ ـ 1317هـ.

6 ـ تاريخ أحمد بن كداه الكمليلي (ت1337هـ) ويغطى أحداث الفترة ما بين 1263هـ ـ 1317هـ.

7 ـ حوليات تيشيت لمحمد بن محمد بن عشاي والشريف بو عسرية التيشيتيين فقد سجلت أحداث الفترة الممتدة 1036هـ ـ 1326هـ.

8 ـ حوليات النعمة لمحمد مصطفى بن الشيخ أعمر الايدلبي وتغطى الفترة الممتدة ما بين 958هـ ـ 1328هـ.

9 ـ حوليات محمد يحيى الولاتي ت. 1330هـ وتغطي أحداث الفترة ما بين 958هـ ـ 1329هـ.

10 ـ حوليات ولاته للطالب أبي بكر بن أحمد المصطفي المحجوبي ت. 1336هـ وتغطي الفترة الممتدة ما بين 1038هـ ـ 1330هـ.

11 ـ تاريخ أهل الشيخ ماء العينين المؤلف مجهول ويغطي أحداث الفترة ما بين 1265هـ ـ 1392هـ.

12 ـ تاريخ عبد الوهاب بن حماه اليعقوبي وقد غطى أحداث الفترة ما بين 1055هـ ـ 1385هـ.

13 ـ تاريخ أحمد سالم بن باكاه ت. 1401هـ وهو تكملة لنظم ابن البراء المتقدم ويبدأ سنة 1341هـ وينتهي 1385هـ.

14 ـ تاريخ محمد محمود الحسني ويغطي أحداث الفترة ما بين 1095هـ ـ 1396هـ.

وتمتاز هذه النصوص بكونها تسجيلاً دقيقاً لحوادث التاريخ الموريتاني، هذا مع تركيز كل نص في الغالب على حوادث المنطقة التي نشأ فيها المؤلف، كما أن النص لا يخلو من تأثير العمق الثقافي والوسط الاجتماعي الذي يعيش فيه المؤلف.

فقيمة هذه الحوليات الثقافية تنحصر في ضبط وفيات بعض الأعيان وذكر جملة من الحوادث البارزة التي لها أثر كبير في مجريات التاريخ.

2 ـ مصنفات التراجم والأعلام:

ويحسن التنبيه هنا إلى أن مصنفات التراجم والأعلام بهذه الربوع الموريتانية يمكن تقسيمها إلى قسمين: قسم خاص يعنى بترجمة مفرد علم كما هو الشأن بالنسبة لكتب المناقب والكرامات التي كثيراً ما يقتصر المؤلف في حقلها على مترجم واحد معدداً مآثره وكراماته وغالباً ما يكون شديد الصلة به، فأكثر الذين كتبوا في هذا الحقل اكتفوا بالترجمة للوالدين والأقربين وأشياخهم في الطرق الصوفية. وليس هذا القسم من مجال اهتمام هذا البحث المقتضب[11].

أما القسم الثاني وهو مجال اهتمامنا فيعنى بتلك المؤلفات الجامعة التي تنحو منحى شمولياً يزاوج بين المعطى الثقافي والبعد التاريخي، منتهجة نهج المؤلفين في «أعلام النبلاء» أو «معاجم الأدباء» راصدة الإشعاع الثقافي لجيل بأكمله أو لأبناء حقل ثقافي كالتاريخ لطبقات الأولياء أو الشعراء، ونقتصر في هذا المقام على خمسة كتب تعد من أهم مصادر التاريخ الثقافي للبلد وسنرتبها تباعاً في ما يلي:

1 ـ فتح الشكور في معرفة أعيان علماء التكرور[12]:

ويقع في (219 صفحة) أخذت المقدمة منها 26 وغطت الفهارس 78 صفحة وهو كتاب متوسط الحجم موضوعه الأساس التعريف بالعلماء. وله أهمية بالغة في التاريخ الثقافي في البلاد الموريتانية، إذ يضم 200 ترجمة لأئمة غطوا بجهودهم العلمية سنوات القرن العاشر والحادي عشر والثاني عشر

---

(11) للتوسع في هذا الموضوع: انظر عملنا أدب المناقب والكرامات في بلاد شنقيط، أطروحة دكتوراه دولة، جامعة وهران الجزائر 2004، وقد تناولنا ضمنه عشرين مدونة منقبية تعد أهم مصادر التاريخ الثقافي في البلاد الموريتانية.

(12) البرتلي: فتح الشكور، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1981، ص7.

هجرياً، وتتضمن مادة هذا الكتاب المعلومات الأساسية عن المترجم لهم وخاصة ما يتعلق بالمولد والنشأة وظروف الدراسة وأشياخ العلم ورحلات الحج وتاريخ الوفاة وذكر للمؤلفات والإشارة إلى الوظائف المعرفية كالإمامة والإفتاء والقضاء دون إهمال للصفات السلوكية كالزهد والورع والتقوى والاعتناء بالعلم والإقبال على اقتناء الكتاب فهذا المؤلف يقدم للباحث معلومات قيمة عن مراكز الثقافة يومئذ وحواضر العلم ومقررات الدرس وأساليب التعلم والتلقي منبهاً إلى الصلات الثقافية بين بلاد شنقيط وحواضر العلم بالمغرب الأقصى مشيراً إلى أن هذه الحواضر «قامت بدور فعال في نشر الثقافة الإسلامية العربية في الصحراء وجنوبها وطبعت ثقافتها بالطابع المغربي الصميم»[13].

2 ـ فتح الرب الغفور في ذكر تاريخ الدهور:

لسيدي عبد الله بن سيد محمد بن محمد الصغير بن امبوجه العلوي ت. 1300هـ ويعد مصدراً مهماً في التاريخ الثقافي الموريتاني خلال القرن الثالث عشر وقد سجل صاحبه جملة من الأحداث التاريخية المهمة مغطياً الحقبة الممتدة من 1001هـ ـ 1266هـ وكانت أول حادثة سجلها هي ظهور شرب التبغ وذهاب أحمد باب من تمبكتو، وآخر حادثة سجلها هي مقتل بكار بن أبي الشهاب وقد تضمن هذا المؤلف إشارات مقتضبة إلى مؤلفه إذ حدد تاريخ مولده بسنة 1247هـ إذ قال في أحداث هذا العام «وفيه ولدت كما أخبرتني الوالدة»[14].

3 ـ فتح الرب الغفور في ذكر ما أهمل صاحب فتح الشكور:

وهو كما يدل عليه عنوانه إكمال لعمل البرتلي المتقدم وذيل له وقد جمع فيه صاحبه مادة عزيزة موزعة بين عدة أجناس ثقافية تاريخية تشمل التراجم

---

(13) مقدمة المرجع السابق، ص7.

(14) سيد عبد الله ولد امبوجة: ضالة الأديب، تحقيق ودراسة بقلم د. أحمد ولد الحسن، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والثقافة والعلوم، 1996، ص55.

والحوليات والسيرة الذاتية وقد أوضح المؤلف دوافع التأليف في مقدمة كتابه قائلاً: «هذا وإني لما وقفت على تأليف الطالب أبي بكر الصديق البرتلي أردت أن أجمع مجموعاً يحاكيه ويسير سيره ويماشيه أذكر فيه علماء زماننا وفضلاءه ووقائعه وأيامه ورؤساءه وجعلته كالتذييل للتأليف الجليل وزدت فيه أشياء أهملها في تأليفه ولم يذكرها في تعريفه كالوقائع الشهيرة والعلامات الكثيرة بوبته تبويباً يكون له تهذيباً وافتتحته برأس القرن الثالث عشر سنة إحدى ومائتين وألف وسميته «فتح الرب الغفور»[15] وهو في نسخته المحققة يقع في 294 صفحة ويقدم الكتاب معلومات هامة عن منطقة السودان الغربي، منبهاً إلى تزايد المد الإسلامي يومئذ بفعل الحركة التي قادها الحاج عمر تال الفوتي وابنه من بعده وهي الحركة التي أعطاها المؤلف أهمية كبرى حيث تتبع أحداثها بدقة والكتاب على الجملة مليء بالمعطيات التاريخية والاقتصادية والاجتماعية التي تمكن من وضع تصور واضح عن مختلف مظاهر الحياة خلال تلك الفترة، فالنص يقدم معلومات بشأن سني الجفاف والقحط والمجاعة والأوبئة ومعلومات عن أسعار مواد التبادل التجاري وقيمها في أوقات الشدة والرخاء، وزيادة على ذلك يحمل الكتاب بعداً ثقافياً يتجلى في حجم المؤلفات التي ورد ذكرها في معرض تراجم العلماء إذ تمس مختلف جوانب المعرفة وتعطي فكرة واضحة عن مستوى الازدهار الثقافي وعن طبيعة التوجهات العلمية السائدة يومئذ[16] وعلى العموم فإن الكتاب يضم 184 ترجمة لعلماء البلاد من بينهم 45 من الأولياء وقد استدرك الرجل 16 ترجمة على صاحب فتح الشكور كما أورد 15 حالة من الأمراض والأوبئة المتفشية يومئذ كما عدد 30 حالة من الحالات الجوية كتساقط النجوم وظهور المذنبات والكسوفات، وأشار أيضاً إلى 12 حالة من الكوارث الطبيعية كفترات القحط والجفاف وفساد المزارع والزلازل كما

(15) الطالب أبي بكر بن أحمد المصطفي المحجوبي: الولاتي فتح الرب الغفور في ذكر ما أهمل صاحب فتح الشكور، تحقيق الطالب محمد الأمين.

(16) المرجع السابق، ص3.

تناول حوادث متفرقة كبناء المدن وحفر الآبار واتفاقيات الصلح بين القبائل وغيرها دون أن ينسى عادة أهل ولاته في الصلاة في المسجد وما يصحبها من تقاليد مدح الرسول ﷺ[17].

4 ـ نزهة الأخيار في الغامض من الحروب والأخبار:

وربما ورد عنوانه باسم نيل الأوطار بخبر شماسدة أطار وهو لعبد الودود ابن أحمد ملود بن انتاه الشمسدي الاطاري 1267هـ ـ 1372هـ وهو كتاب عمل فيه صاحبه على التأريخ لجانب من الحركة الثقافية في منطقة آدرار متتبعاً تاريخ الشماسيد وأنسابهم وجهودهم الثقافية مؤرخاً لأبرز الأحداث التي وقعت في منطقته ويغطي الفترى الممتدة من 1289هـ ـ 1352هـ وأول حادثة سجلها هي عيون البقر بين أحمد بن محمدو ومعارضيه وآخر حادثة سجلها هي بناء لدار عند اكليب الكديه المسمى افديرك، وهذا الكتاب ترجمه نوريس ضمن مجموعة نصوص التاريخ الموريتاني وعنونه بـ: «تاريخ آدرار وبني شمس الدين»[18].

5 ـ الوسيط في تراجم أدباء شنقيط:

لمؤلفه أحمد بن الأمين الشنقيطي ت. 1331هـ وهذا الكتاب يعد باكورة المطبوعات المعتنية بالأدب العربي في بلاد شنقيط وقد نوه فؤاد سيد في تقديمه لهذا الكتاب بقيمته الأدبية إذ دون الآداب الشنقيطية وملأ فراغاً في المكتبة العربية كبيراً فهو «من خير ما ألف من الكتب التي وصفت تاريخ الآداب العربية في بلاد المغرب بل هو على الحقيقة الكتاب الأوحد لتاريخ الأدب العربي في بلاد شنقيط ودراسة أحوالها الأدبية والاجتماعية ووصف عاداتها وتقاليدها وطرق التربية والتعليم فيها وذكر الحوادث والحروب التي جرت بين قبائلها وما أبدعته قرائح شعرائهم من أشعار تتصل بجميع فنون القول من مديح وغزل وغير ذلك

(17) المرجع السابق، 4 ـ 9.

(18) ددود ولد عبد الله: الحركة الفكرية، ص5.

من الشعر الرصين الذي يعيد لنا صورة من أيام العرب ووقائعها المشهورة[19].
وقد جاء تأليف الوسيط استجابة لطلب من صديق المؤلف أحمد أمين الخانجي واستمالة لأفئدة المشارقة نحو أدب الشناقطة وتعريفاً بمنتوج هذا الثغر القصي من البلاد العربية، وغيرة على ما أصاب أدبهم من الغبن والإهمال وكذلك رداً على أولئك الذين يقصرون الإبداع الأدبي على أهل المشرق وهم عن أدب الشناقطة معرضون يقول: «وبعد فلما كان تدوين الآثار يفيد اعتبار أول الأبصار ندبني من لا تسع مخالفته ولا يحسن إلا ملاطفته أن أجمع ما تسنى لي من شعر أهل بلدي مما استقر في خلدي لاستحسانه ما سمع مني معزواً إليهم فأجبته وإلى ذلك الطلب راجياً من الله حسن المنقلب وأخبرت بذلك بعض نبهاء المصريين فاستغرب ذلك ظناً منه أن الآداب العربية لا يتصف بها غير الأقطار الشرقية ولم يقل ذلك عن سوء نية ولا عن خبث في الطوية فحدتني الحمية العصبية إلى نشر هذا الدر الدفين لينشر في المغربين والمشرقين»[20].

ب ـ مصادر التوسع والتثقيف:

ونقصد تلك الكتب التي لا يقتصر اهتمامها على مجرد التراجم والتعريف بالأعلام وإنما تتجاوز ذلك إلى توسيع المعارف مقدمة رؤية شمولية عن الثقافة الموريتانية وأسسها وتقاليدها وخصوصياتها، وسنكتفي في هذا المقام بالوقوف مع كتابين هما: الحياة الثقافية للمختار بن حامد، وبلاد شنقيط المنارة والرباط للخليل النحوي.

1 ـ الحياة الثقافية:

وهو الجزء الثقافي من موسوعة حياة موريتانيا[21] وفيه أورد المؤلف

(19) أحمد بن الأمين: الوسيط في تراجم أدباء شنقيط، مطبعة الخانجي، ط4، 1989، ص11.
(20) المرجع السابق، ص11.
(21) المختار بن حامد: حياة موريتانيا، الجزء الثقافي، الدار العربية للكتاب، تونس 1990.

مقدمة تاريخية هامة تعرض للحياة الثقافية بكل أبعادها إذ تتناول المقررات المدرسية وآثار العلماء ومؤلفاتهم، ومناهج الدراسة وطرق التدريس والاتجاهات الصوفية، وجهود القوم في الطب ذاكرة أنواع الأدوية التقليدية، وجملة من التراث الشعبي كعلم الخط في الرمل (لكزانه) وأنواع الألحان الموسيقية وآلات الطرب وأدب الإنشاء، وعلوم الشعر، وأساليب الدعابة والظرافة ونماذج التربية الدينية والخلقية والاعتبار بالحوادث التاريخية ومختلف اللهجات المحلية دون أن تنسى خصائص الأدب الشعبي وتقاليد الناس في المعاش والمنبهات كالاتاي والدخان، وعاداتهم في الملبس والزواج وتوفير الشعر وحلقه، والتأنق في الحلية والزينة[22]. ليستعرض المؤلف بعد ذلك عناوين أشهر المؤلفات في أغلب الفنون معدداً المحاظر القديمة في أسلوب يرتبها حسب المدن والقرى والقبائل. ويحسن التنبيه هنا إلى أن هذا الكتاب لم يطبع إلا بعد تأليفه بعقود مما جعل أغلب معلوماته قد تسربت وانتشرت في الأوساط العلمية، وقد أحسن مؤلفه التعبير عن ذلك في أسلوب حساني يشير إلى أن مضامينه استهلكت وتدوولت بشكل كبير في وقت مبكر إذ امتدت إلي أيدي البحثة والدارسين من قبل أن تكتمل وتزهر في ورق مطبوع، فكان رحمه الله يقول إن كتابه «أكل على نار هادئة»، وعلى الرغم من ذلك كله تبقى لهذا الكتاب أهمية ثقافية وتاريخية كبرى إذ يعد من أهم المصادر التي جمعت معارف القوم ودونتها بأسلوب متمكن ورفيع ونهج شامل ودقيق.

2 ـ بلاد شنقيط المنارة والرباط:

وقد لخص صاحبه[23] أهم المضامين الواردة فيه عبر عنوانه الفرعي «عرض للحياة العلمية والإشعاع الثقافي» والجهاد الديني من خلال الجامعات البدوية المتنقلة (المحاظر) وهو كتاب ضخم يقع في 641 صفحة من الحجم

---

(22) المرجع السابق، ص77 ـ 190.

(23) الخليل النحوي: بلاد شنقيط، المنارة والرباط، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، 1987.

المتوسط موزعة ما بين مدخل وستة أبواب بالإضافة إلى ملاحق تتضمن تراجم لجملة من الأعلام الذين ورد ذكرهم في غضون الكتاب وفهرساً للمؤلفين الشناقطة، وقوائم بأسماء بعض شيوخ المحاظر وخريجيها. وقد جاء المدخل ليعرض الإطار التاريخي والجغرافي والبشري الذي قامت فيه المحظرة وتبلورت الدلالة الثقافية لكلمة شنقيط. وتناول الباب الأول نشأة المحاظر وعوامل انتشارها متتبعاً مراحلها بدقة رابطاً نشأتها بأصول التعليم العربي الإسلامي. أما الباب الثاني فقد سعى إلى تغطية خصائص هذه المؤسسة الثقافية متناولاً طبيعة الحياة فيها ومواردها المالية وآداب الدراسة فيها وتقاليدها التربوية ومناهج الدرس وغير ذلك. ويأتي الباب الثالث استعراضاً للحصاد العلمي في جانب التأليف والشعر دون أن ينسى التأثير الشنقيطي بالربوع الأفريقية والبلاد العربية والإسلامية. وينصب الباب الرابع على إبراز جهاد الشناقطة وجهودهم في نشر الإسلام وإقامة دولة راشدة تسعى إلى مواجهة الغزو الاستعماري وقد عززت هذه المواضيع بنماذج من أدبهم المجاهد غطت الباب الخامس بأكمله وهو ما أطلق عليه المؤلف «موثبات» في الأدب الشنقيطي. هذا في حين تم التركيز في الباب السادس على واقع المحظرة أيام تأليف الكتاب عبر أسلوب يكشف مزاياها ويقارنها بالنظام التربوي المعاصر مع التنبيه إلى آفاق مستقبلها.

وقد ضم ملحق تراجم الإعلام قريباً من 200 ترجمة وقيمة هذه التراجم تكمن في أنها تعرف القارئ ببعض العلماء الشناقطة الذين لم تمتد إليهم عناية الحركة العلمية ومدونات المؤلفين في البلاد العربية رغم ما لهم من إبداع وعطاء ثقافي وجهد علمي مشكور. أما فهرس المؤلفين الشناقطة فقد ذكر المؤلف أنه مجرد نشر لما جمعه المؤرخ والشاعر المختار بن حامد بالتعاون مع الخبير هيموفيسكي سنة 1965 وقد انتهى بهما الجهد إلى فهرسة أكثر من ألفي مصنف. (2054 مصنفاً) لنحو أربعمائة مؤلف شنقيطي (394 مؤلفاً بصيغة اسم الفاعل) وهذه المؤلفات المذكورة خاصة بالمخطوطات يومئذ فلا ذكر ضمنها للمطبوعات. وبالجملة فإن المنارة والرباط قد جاءت كما أرادها صاحبها «كتاباً

يعرض بشيء من التبسيط للحياة العلمية والثقافية والجهاد الديني في بلاد شنقيط ويعني عناية خاصة بالمحظرة تلك المؤسسة الفريدة التي قامت في البادية فكانت، بها مدرسة علم ورباط جهاد ومنارة إشعاع»[24] فهذا كتاب عظيم النفع والفائدة سطر بلغة أدبية رشيقة انتصر فيها المؤلف لبني أرضه في نهج منصف يزكي أعمالهم «ليعطيهم أحياناً أكثر من ما لهم»[25].

ج ـ مصادر الدراسة والتنظير:

ونقصد بها تلك الدراسات المعاصرة التي تناولت الثقافة الشنقيطية بشيء من المناقشة والتحليل عاملة على الوقوف مع المدونات المعرفية وقفة تأمل تبرز الأساليب والأفكار وتعمل على التصنيف والتنظير وسنقتصر في هذا المقام على ثلاثة مصادر نعرض لها تباعاً في ما يأتي:

1 ـ الشعر والشعراء في موريتانيا:

وهو كتاب أدبي يجمع الشعر إلى النقد[26] إذ يضم مقدمة هامة بالإضافة إلى مدونة تجمع ستة آلاف بيت لأربعة وتسعين شاعراً شنقيطياً من مختلف الأجيال وردت مرتبة حسب الأغراض الشعرية. وقد سعت المقدمة إلى تغطية جانب من التاريخ الثقافي للبلد مركزة على تاريخ دخول الإسلام إلى المنطقة وبعض مظاهر الثقافة الشعبية، والثقافة الرسمية دون أن تنسى التعريج على نشأة المدن القديمة والمحاظر الشنقيطية متحدثة عن الأصول الكبرى لثقافة القوم ومقرراتهم المدرسية وأنشطتهم التأليفية متوجة ذلك كله برؤية نقدية تعرض لنشأة الشعر الشنقيطي وبوادره وسبل تدوينه وأغراضه المختلفة، ومناهج الدارسين في تقويم نصوصه وانتقادها مستعرضة الاتجاهات الشعرية ومبينة منزلة القريض وقيمته الفنية في معارف القوم. وقد تتبع الرجل مسيرة الأدب العربي

---

(24) المرجع السابق، ص12.

(25) ددود ولد عبد الله: الحركة الفكرية، مرجع سابق، ص5.

(26) محمد المختار ولد أباه، الشعر والشعراء، الدار التونسية للنشر والطباعة والتوزيع 1987.

تتبعاً دقيقاً يكشف مختلف مراحلها منتهياً إلى أن بلاد شنقيط تمثل محطة من أبرز محطاتها إذ احتفظت بهذا الأدب بنضارته في ساعات الفتور ولحظات الضعف، ذلك أن روائع الأدب العربي «نشأت في قلب الجزيرة العربية قبل ظهور الإسلام وبعده، وتفتحت أزهارها في العراق والشام في القرن الرابع والخامس، وازدهرت في السابع والثامن في مصر وإفريقية والأندلس واحتضنها المغرب الأقصى في القرنين التاسع والعاشر وقبل أن تعود إلى المشرق من جديد فإن صحراء شنقيط من منحنى النيجر إلى ضفاف الأندلس قد حملت لواءها وأعادت لها نضرة الشعر الجاهلي ومتانة أسلوبه وزخرفته بالآداب العباسية فانصهرت عناصرها في أدب متكامل وغني يظلمه أبناؤه من موريتانيا إذا لم يجتهدوا في التعريف به، ويظلمه العرب إن هم أعرضوا عن التعرف عليه»[27]. وبالجملة فإن الكتاب مختارات من الشعر الشنقيطي تشمل أغراض الغزل والمديح والمدح والفخر والمساجلات بالإضافة إلى بعض الملاحظات النقدية ذات الصلة بالموضوع وهو يعد تكملة لكتاب الوسيط توخى مؤلفه منه «أن يعطي للمهتمين بالأدب العربي عامة والأدب الموريتاني خاصة إطاراً شاملاً للدراسة والبحث»[28].

2 ـ الشعر الشنقيطي في القرن الثالث عشر الهجري: مساهمة في وصف الأساليب[29]

وهو كتاب متوسط الحجم يقع في 478 صفحة موزعة على مدخل وثلاثة أبواب متوجة بخاتمة وملحقاً لبعض القصائد فالمدخل جاء تأطيراً يبرز ملامح السياق التاريخي الذي احتضن شعراء المدونة نظرياً وقد ضمنه الباحث أهم المعلومات التي يراها مفيدة لموضوعه والتي سمح بها منهجه مقدماً صورة

(27) المرجع السابق، ص72.

(28) المرجع السابق، ص5.

(29) أحمد ولد الحسن: الشعر الشنقيطي في القرن 13، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ليبيا 1995.

واقعية عن المجتمع والسلطة، أما الأبواب الثلاثة فقد سعت إلى دراسة الشعر الشنقيطي دراسة أسلوبية وذلك ما أوضحه المؤلف قائلاً: «وعملنا يتركز على الخطاب الشعري في خصائصه الأسلوبية وهياكله الفنية الدالة، متبعاً بذلك منهجاً شكلانياً محضاً»[30]، وقد وقف الباحث من المناهج النقدية موقفاً واعياً إذ صرح أن علاقته بها هي «علاقة المنتفع الناقد والمستفيد المتبصر لا التلميذ الأبله أو المريد المتحزب»[31]، وذلك ما دعاه إلى أن يستأنس بها في حكمة مرونة مكتفياً باستغلال كفاءاتها الفعلية في تعميق المعرفة بالمدونة وهذا الكتاب مقاربة أسلوبية لبعض نصوص الشعر الشنقيطي وقد انطلق من مدونة محددة تضم 13 شاعراً غير أن الأهم في هذا الكتاب بالنسبة إلينا في هذا المقام هو جانبه التاريخي فقد تتبع الباحث جوانب مهمة من التاريخ الثقافي الموريتاني متوقفاً عند أبرز محطاته إذ نبه إلى المسار الإسلامي المتدرج البطيء وساق رأياً متماسكاً يرجع تعرب سكان المنطقة إلى الزحف الحساني دون أن ينسى الإشارة إلى ما أعقب ذلك من تبلور لخصائص المجتمع السياسية والثقافية، وما نشأ عن التعرب من انتشار الثقافة العربية الإسلامية موضحاً كيف تولدت الحركة الشعرية من رحم الثقافة الفقهية[32]، وبعد هذا المدخل التاريخي من أوليات التاريخ الثقافي المدون باللغة العربية فهو يسد فراغاً كبيراً في المكتبة الشنقيطية بل والعربية الإسلامية عموماً.

3 ـ الشعر العربي الفصيح في بلاد شنقيط[33]:

وهو كتاب يقع في 285 صفحة من الحجم الصغير موزعة على مقدمة وخمسة فصول فجاءت المقدمة تحديداً للموضوع وتنبيهاً إلى أن «الأدب مرتبط في نشأته وتطور مضامينه وطرائق تعبيره بظروف تاريخية واجتماعية واقتصادية

(30) المرجع السابق، ص422.

(31) المرجع السابق، ص31.

(32) أحمد ولد الحسن: الشعر الشنقيطي في القرن 13هـ، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ليبيا، 1995، ص422.

(33) تأليف عبد الله بن أحميده، مطبعة النصر، انواكشوط، 2001، ط1.

محددة»[34]، وعملت فصول الكتاب على تأصيل التاريخ الثقافي في مناقشة لحظات دخول الإسلام إلى المنطقة وقضايا التعرف والتعريب واقفة مع مصادر الشعر الشنقيطي ومبينة قيمتها التاريخية معرجة على نشأة الشعر بهذه الربوع ملتمسة له أوليات وافدة ترجع بوادره إلى القرن الخامس لتعدد بعد ذلك أغراض الشعر ومعانيه متوجة ذلك كله بالإشارة إلى خصائصه الفنية والأسلوبية.

ثالثاً ـ مصادر التاريخ الثقافي دراسة وتقويم:

تجدر الإشارة هنا إلى أن المؤلفين اختلفوا في طبيعة التناول وأسلوب المادة العلمية في التاريخ الثقافي فمنهم من مال إلى الجمع والتأليف ومنهم من ركن إلى الدرس والتحليل فماذا عن هذين التوجهين؟.

1 ـ طرائق الجمع والتأليف:

ويقصد بها تلك المؤلفات التي اعتمدت روح التاريخ، مكتفية باستعراض بعض المعلومات دون مناقشتها فقدمتها كمسلمات وتدخل في هذا التوجه مصنفات التراجم والأعلام وحوليات المدن والأنظام، فهذه المؤلفات لها منهاج خاص يقوم على السرد والمباشرة والتقرير بعيداً عن كل مقاربة أو تحليل، فغرضها الاساس جمع المتفرق وانتشال المهدد وتوثيق المروي، فالقارئ لهذه الكتب يجد نفسه أمام مصنفات تاريخية غايتها أن تضم بعض المعلومات إلى بعض وأن تعرف القارئ بتراث أمته عبر أسلوب يركن إلى الربط والتنسيق أكثر من الإثارة والتحليل فكان لها بذلك «حظ كبير من الأصالة رغم ما قد يبدو بادئ الرأي من أن مؤلفيها إنما كانوا مرددين لما قاله من قبلهم فانحصرت معلوماتهم في المتون والشروح والحواشي والتعليق وكذلك كان إنتاجهم، غير أن هذا الطرح لا يصمد كثيراً أمام النظر فالمتحري للمدونات الشنقيطية بعيون فاحصة

(34) المرجع السابق، ص 17.

يدرك أن تحت رماد الحروف المنطمسة جذوة من حرارة وصبابة من حياة وستتراءى له معالم شخصية الكاتب وروح العصر وعبقرية المكان بين سطور النقول المحكمة العزو إلى المصادر المتداولة في الحواضر المغربية الأندلسية أو المصرية أو غيرها من روافد الثقافة الشنقيطية[35].

2 ـ مناهج الدرس والتحليل:

نعني بها تلك الدراسات المعاصرة التي حاولت أن تقف مع نصوص الثقافة وقفة المتأمل الفاحص قارئة الأبعاد ومستكنهة الأعماق غائصة خلال الملفوظ والملحوظ ومن أبرز الأمثلة على هذا التوجه كتابان هما: الشعر الشنقيطي في القرن الثالث عشر الهجري، وأطروحة «الحركة الفكرية في بلاد شنقيط خلال القرن الحادي والثاني عشر الهجريين» التي تقدمت الإحالة عليها.

فالأول حاول صاحبه أن يستنطق النصوص المؤرخة للثقافة استنطاقاً جديداً يفك معظم أزرارها عسى أن تبوح للقارئ ببعض أسرارها فغاية المؤلف هي محاورة النص ومحاولة استخراج دلالاته المختلفة ومعانيه الحافة فقد صرح أنه يهدف من وراء هذا الكتاب «إلى رسم إطار تاريخي عام يبين أهم المراحل التي مر بها المجال الشنقيطي مركزاً بالخصوص على الفترات التاريخية التي لها أوثق الصلات بالقرن الذي يدرس شعر أهله متدرجاً إلى التاريخ الثقافي فالمستوى الأدبي»[36]، والأهم من ذلك سعى المؤلف إلى أن يرسخ في الحقل الثقافي ضروباً من التقاليد الجادة في قراءة الشعر وإبراز مضامينه بنفض الغبار عن دلالاته ومراميه في نهج يصف الأساليب ويقارن بين النماذج ويحلل الملفوظ اللساني، ويغوص إلى أعماق الضمير الإنساني.

أما الكتاب الثاني فيعد دراسة رائدة في حقل التاريخ الثقافي للبلد فقد انطلقت من إبراز الأطر العامة للثقافة الموريتانية محاولة تقديم رؤية جديدة

---

(35) ددود بن عبد الله: الحركة الفكرية ص1 ـ 2.

(36) الشعر الشنقيطي في القرن الثالث عشر الهجري، ص35.

تتجاوز الملفوظ إلى الملحوظ وتقرأ ما بين السطور لتنتهي إلى رأي معتبر يحدد المكونات الثقافية لأبناء المنطقة إذ هم ثمرة طبيعية لتلاقح عدة عناصر بشرية أقامت بهذه الربوع الصحراوية التي كانت منتهى قصد العديد من الهجرات الجماعية ومحط أنظار التجار والرحالة ورجال الدين والفكر مما جعل منها ملتقى لتسويق البضائع والمنتجات، ومجالاً لتبادل التجارب والمعلومات، فشكل امتزاج هؤلاء الهاجرين بالجالية الصنهاجية جيلاً هجيناً أطلق عليه اسم «البيضان» في وقت مبكر «أصبحت له ميزات خاصة على المستوى الثقافي (التحدث بالعامية العربية: «الحسانية») وفي الأزياء (التزام النساء تغطية الرأس وتخلي الرجال عن واجب التلثم)»[37].

والأهم من ذلك في نظرنا أن هذا الباحث استطاع أن يسطر برؤية ثاقبة مسار الحركة الفكرية والثقافية في البلد عبر أسلوب محكم البناء متناسق الوحدات يقد الألفاظ على المعاني في عبارات غير مستكرهة ولا مملولة تلوذ بالمقاربة والتأويل ولا تهمل التعريق بمصادر الثقافة مبرزة قيمتها التاريخية ومستواها الأسلوبي.

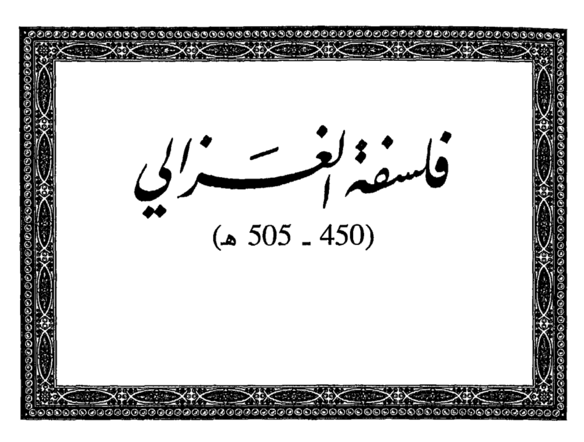
خاتمـة:

صفوة القول: إن مصادر التاريخ الثقافي في موريتانيا موضوع ذو أهمية مزدوجة، إذ يعرف بمدونات القوم ومقرراتها المدرسية، دون أن ينسى التنبيه إلى خصوصيتهم الحضارية، إذ انتبذوا من العالم العربي والإسلامي مكاناً قصياً هيأ لهم نوعاً من التميز السكاني والصفاء اللغوي. وعلى الرغم من ذلك فإن هذه المصادر محتاجة إلى مزيد النظر والتحقيق ليتمكن البحثة والدارسون عبرها من وضع الإصبع على مرجعية مؤسسة تؤصل ثقافتهم وتنظر لها في أسلوب يتسم بالثبات والتنوع، ويضمن لها السيرورة والذيوع. وتجدر الإشارة هنا إلى أن

---

(37) ددود بن عبد الله: الحركة الفكرية، ص203.

مصادر التاريخ الثقافي تتفاوت وجاهة وتأثيراً فيقدم في جنبها المفهوم على المنطوق، والمتروك على المطروق، ذلك أن خبراء الحقل الثقافي والقيمين عليه اليوم أصبحوا يعنون بالحفر أكثر في مدونات نوازل الفقه وإشكالات المجتمع بوصفها مصادر غير مباشرة، لا تخلو من أمانة، إذ تنبو عن الذاتية والتأثير ملتمسة الموضوعية والحياد، ونكبة صراط العاطفة والانحياز.



فلسفة الغزالي

(450 ـ 505 هـ)

د. ضو محمد بوني
كلية الدّعوة الإسلاميّة

من الشائع عند بعض الكتاب والمفكرين: أن الغزالي قد قضى على الفلسفة في الشرق الإسلامي، كما لاحظ المستشرق «مونك» وضعضع التفكير الفلسفي في العالم الإسلامي. وسخرت الدراسات الفلسفية لخدمة الدين وانصرف المفكرون في المغرب الإسلامي عن دراسة الطبيعة وما وراء الطبيعة، واتجهوا إلى العلوم العملية من أخلاق وسياسة. . . كما يقول المستشرق «دي بور»[1].

فهل لهذا الاتجاه ما يؤيده في فكر الغزالي؟

وقبل الإجابة عن هذا السؤال يجب أن ننبه إلى قضية مهمة جديرة،

(1) قضية النزاع بين الدين والفلسفة، توفيق الطويل، الناشر مكتبة الآداب بمصر/ ص112.

بالاعتبار وهو أنه من الخطأ أن نسند رأياً لشخص بمجرد أنه ذكره في مؤلف له، دون الأخذ في الاعتبار الظروف والملابسات التي أحاطت بالمؤلف، حين ألف هذا الكتاب، هل ألفه لنفسه، أو لغيره، وتحت تأثير أي عامل من العوامل ألفه؟

إن تفكير الغزالي يجب أن ننظر إليه في جملته وأن لا نضرب بعض كتبه ببعض، وأن نلتزم الدقة في معرفة كتب الغزالي الحقيقية، إذ أن الرجل قد دست عليه كتب كثيرة ونسبت إليه آراء باطنية، خاصة في كتاب (مشكاة الأنوار) بل الأولى أن نبحث عن العناصر الثابتة في فكره قبل العزلة الصوفية وبعدها:

استوعب الغزالي في تجربته الثقافية كل المحصول الفكري للمتقدمين من فلاسفة ومتكلمين وأصوليين وصوفية، وعاصر كل الاتجاهات الكلامية والفلسفية والصوفية والباطنية، وبسبب تلك التجربة الغنية والتغيرات العميقة التي حصلت في حياته استطاع أن يضع منهجاً إسلامياً متكاملاً يقوم على ضرورة الجمع الواعي بين الدين والعقل بحيث لا يرى أحدهما ذاته إلا في مرآة الآخر، إن الوحي لا يخاطب إلاَّ العقل، وبانعدام العقل أو غيابه يفقد الوحي معناه.

إن كائناً بهذا القدر من السلطان لحقيق بأن يدعى نوراً كاشفاً، وأن يكون مكافئاً لنور الوحي الذي يتلقاه النبي من وراء الغيب، باعتبار أن الوحي نور يهدي الإنسان في ظلمات الوجود إلى ما يفوق قدرة العقل نفسه، فإذا كانا متكافئين، فمعناه أن لكل منهما دوراً غير دور الآخر، وكان كل منهما محتاجاً إلى الآخر ومكملاً له. لهذا قال الغزالي: اعلم أن العقل لن يهتدي إلا بالشرع، والشرع لم يتبين إلا بالعقل، فالعقل كالأس، والشرع كالبناء ولن يثبت بناء ما لم يكن أس. وأيضاً فالعقل كالبصر، والشرع كالشعاع، ولن يغني البصر ما لم يكن شعاع من خارج، ولن يغني الشعاع ما لم يكن بصر، فلهذا قال الله تعالى: ﴿قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ ﴿١٥﴾ يَهْدِى بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِهِۦ﴾[2].

(2) سورة المائدة، الآيتان، 15 و16.

لهذا حدد الغزالي أسباب وطرائق المعرفة، وفرق تفريق البصير بين اختصاص كل دائرة من دوائرها: فالحواس مصدر من مصادر المعرفة، ولكن في موارد دون موارد، ولو اعتمدنا على الحواس وحدها في جميع الموارد لوجب أن نرفض كل فكرة لا يدرك واقعها بإحدى الحواس.

والعقل مصدر للمعرفة، ولكن في موارد دون موارد أيضاً، لو اتخذناه مصدراً وحيداً في كل مورد لأهملنا وأنكرنا كثيراً من حقائق الوحي والدين[3].

ومن هنا تبرز قيمة وأصالة الغزالي وشمولية فكره. نرى هذا واضحاً من البداية إلى النهاية، نراه حين بين خطأ المتكلمين والفلاسفة في المعرفة لأنهم اعتمدوا على العقل وحده، كما نعا على الصوفية غيابهم على عقولهم وحواسهم في شطحاتهم وأباطيلهم.

لقد بدأ الغزالي حياته على أساس عقلي منذ صباه، فقد كان التعطش إلى معرفة حقائق الأمور دأبه وديدنه، حتى انحلت عنه عقدة التقليد وانكسرت عنه العقائد الموروثة على قرب عهده بالصبا كما يقول[4] والغزالي حين يسقط من البداية جانب التقليد والتلقين في مرحلته التحررية نحو المعرفة، يورد لنا من أسباب التحرر حادثاً يمر به كل فرد ـ ونادراً ما ينتبه إليه أحد ـ هذا الحدث يتصل بمحفوظات الأديان المختلفة وتلقيناتها، ويتساءل الغزالي هناك تساؤلاً فلسفياً: هل هناك فطرة أولى تجعل الإنسان يقبل على التدين في أي شكل من أشكال العقائد؟ أم العقائد تؤخذ تلقيناً؟

لقد خامرت الغزالي الشكوك في المذاهب على اختلافها، والأديان على تباينها، وبان له أن أولاد اليهود لا يكون لهم نشوء إلا على التهود، وأولاد النصارى إلاَّ على التنصر، وأولاد المسلمين إلاَّ على الإسلام، ومثلهم

(3) المنقذ من الضلال لأبي حامد الغزالي، حققه وقدم له: جميل صليبا، كامل عياد ص86، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.

(4) المرجع السابق/ ص79.

المجوس.. يقتفي منهم المتأخر أثر المتقدم، منقاداً لرابطة التقليد، واستوى لديه أن هذا الاستمرار في التقليد، لا ينتهي بوجه من الوجوه إلى الفصل بين الحق والباطل، ولا يورث النفس اليقين.

ولكن ما هو اليقين الذي يسعى إليه الغزالي؟ إنه العلم الذي ينكشف فيه[5]. المعلوم انكشافاً لا يشوبه ريب، ولا يخالطه وهم، ولا يتسرب إليه إمكان الخطأ لقد ظل الغزالي يعرف للعقل قيمته دائماً، على الرَّغم من نقده له فيما هو فوق مجال سلطانه، فطبيعة العقل صادقة ما لم تحجبها الأوهام، والآراء الفاسدة، ولهذا نراه يتعصب إلى روح منهجه الإسلامي، فهو لا يرفض أي رأي معقول مهما كان مصدره على الإطلاق. فإننا لو رفضنا الحق لأنه جاء على لسان من لا نثق به، لكان معنى هذا أن نهجر كثيراً من الحق، وهذا هو عين المنهج العلمي السليم، فهو يتضمن ضرورة الاطلاع على آراء الآخرين، ومحاولة الانتفاع بها إذا ثبت أنها مطابقة للعقل والشرع فهو لا يريد إذن الحجر على التفكير، ولا يهدف إلى فرض قيود تقف في سبيله، أو تدعوه إلى التقليد والجمود ويسخر الغزالي من هؤلاء الذين يرتضون التقليد والجمود منهجاً، فهم يشمئزون من أن يعثروا على الحق عند غيرهم، ويدعوهم هذا الاشمئزاز إلى إنكار الحق، لأنه وجد عند غيرهم، ويشبههم الغزالي بالرجل العامي الذي ينفر من العسل، لأنه يجده في محجمة الحجام مع علمه أن وجوده فيها لا يغير من طبيعته[6].

وثقة الغزالي بالعقل، متى تحققت شروط النظر العقلي السليم، وأزيلت حجب الأوهام والآراء الباطلة قد تبدو مفرطة، لأنه يعتقد أن العقل إذا ما تحرر من غشاوة الوهم والخيال، لم يتصور أنه يغلط بل يرى الأشياء على ما هي عليه، فهل يحق لنا أن نقرر أن هذا الفيلسوف من أكثر الناس حماسة للمذهب العقلي، في حين نرى أن أكثر الناس تطرفاً في هذا المذهب يفسحون مجالاً لاحتمال الخطأ،

(5) المرجع السابق/ ص82.

(6) تاريخ الفلسفة في الإسلام، لدي بور، تعريب محمد أبو ريدة الطبعة الثالثة 1954 ص268.

ويعترفون بنسبية العلم وتطوره، ويرون في هذه النسبية دليلاً على حيوية العلم واتجاهه دائماً نحو غاية يقترب منها باطراد دون أن يصل إليها أبداً[7]؟

فالغزالي لم يتحول أبداً عن فكرته عن العقل وثقته به، لأنه يراه ميزاناً للحق في كل حال، كما أنه يقرر أن العقل إذا أخطا في أحكامه فليس ذلك راجعاً إلى طبيعته، بل إلى بعض العوامل الخارجية، التي تحجب عنه نور الحق، وهي في مجملها ترجع إلى الخيال والوهم، وهما من آثار الحس. ويحرص الغزالي على التفرقة بين ميزان الحق أي الاستدلال العقلي الصحيح، وبين ما يسمى عند المتكلمين بالرأي والقياس، لأنه يرى أن ميزانهم هذا ليس بالميزان الحق، بل هو ـ كما يقول[8] ـ صديق جاهل للدين والعقل معاً، وهو شر من عدو قاتل.

ولذا نجد الغزالي يعدل عن استخدام هذا النوع من الميزان الذي كان يستدل به علماء الكلام، ويرى بأن المعتزلة قد استخدموا خطأً هذا الميزان لكي يوجبوا على الله سبحانه أن يفعل الأصلح لعباده، وكان السبب في استحسانهم لهذا الرأي أن ظنوه سبيلاً إلى تقرير العدل الإلهي. ولو أنهم استخدموا ميزاناً عقلياً جديراً بهذا الاسم لما وصلوا إلى ما وصلوا إليه، إذ كان ينبغي لهم أن يقولوا: لو كان الأصلح واجباً على الله لفعله، ومعلوم أنه لم يفعله فدل على أنه غيرواجب[9]. وإلا لحق للكفار في أسفل درجات النار أن يحتجوا على الله قائلين: أما علمت أنا إذا بلغنا كفرنا، فهلا أمتنا في الصبا، فإنا راضون بعشر درجات الصبيان، فعندئذ لا يبقى للمعتزلي جواب يجيب به عن الله تعالى، فتكون الحجة للكافر على الله سبحانه، بل إن الغزالي يذهب في نصرة العقل، وثقته به إلى أن يتساءل فيقول: لماذا نرى أهل التصوف يغضون من شأن العقل،

---

(7) دراسات في الفلسفة الإسلامية، محمود قاسم، ط2 دار المعارف بمصر. 149، 150.

(8) ميزان العمل، للغزالي. ت: سليمان دنيا، ط دار المعارف ص24.

(9) انظر: الفكر الإسلامي والفلسفات المعارضة في القديم والحديث، عبد القادر محمود، ص2، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1986 ص273.

وهو في هذه الدرجة الرفيعة؟ إن السبب في ذلك أن الناس استخدموا العقل والمعقول للتعبير عن المجادلة أو المناظرة التي برع فيها علماء الكلام ولهذا ذم المتصوفة العقل والمعقول مع أن العقل هو تلك البصيرة الباطنة التي يعرف بها المرء الله تعالى، ويعرف صدق رسله، وكيف يذم العقل الذي يعرف به الشرع؟

إن العقل الذي يتحدث عنه الغزالي هنا، هو عين اليقين ونور الإيمان، أي تلك الصفة التي يتميز بها الإنسان عن الحيوانات الأخرى، والتي يدرك بها حقائق الأمور.

ولهذا الإدراك مراتب، فهناك حقائق ضرورية تفرض نفسها علينا، كعلمنا بأن الشيء الواحد لا يكون قديماً وحديثاً في آن واحد، أو موجوداً ومعدوماً في وقت واحد، وأمثال تلك الحقائق الضرورية هي البدهيات العقلية المنطقية وهناك حقائق لا يمكن الوصول إليها إلا إذا أعمل الإنسان عقله وقدح زناد فكره وإلا إذا نبه إليها، وإنما ينبهه كلام الحكماء، فعند إشراق نور الحكمة يصير الإنسان مبصراً بالقوة، وأعظم الحكمة كلام الله تعالى بمعنى أن الوحي الإلهي هو الذي يحرك الاستعداد العقلي الكامن لدى الإنسان، فيجعله قادراً على إدراك الحقائق التي تصل عن طريق آخر والتي يعجز عن إدراك تفاصيلها لو ترك وحده[10].

فهل بعد هذا يصح القول: بأن الغزالي قد قضى عن الفلسفة في المشرق أوكاد؟ إن هذا الفهم ناتج عن نظرة غير موضوعية لكتاب «تهافت الفلاسفة» الذي قدم له الغزالي بكتابه الآخر «مقاصد الفلاسفة» الذي وضح فيه الفلسفة كأحسن ما يمكن أن يصل إليه متخصص في الفلسفة يسعى إلى تقديمها إلى القراء.

نعم إن كتاب «تهافت الفلاسفة» من أوله إلى آخره، بيان لما تنطوي عليه الفلسفة من سخف وهذيان، وهل يمكن أن تحكم الفلسفة على نفسها بأنها سخف وهذيان؟ ثم إن مؤلف كتاب التهافت يصرح في مواضع كثيرة ـ ضمن

---

(10) دراسات في الفلسفة الإسلامية، محمود قاسم، ص151، 152، مرجع سابق.

هذا المؤلف ـ بأن غرضه من تأليف كتابه هذا هو هدم الفلسفة، وزعزعة ثقة الناس فيها، وبيان أنها عمل غير ناجح، وهل يكون فلسفة ما يثبت أن الفلسفة عمل غير ناجح؟

هذان السؤلان يثيرهما اعتبار كتاب التهافت داخلاً ضمن دائرة الفلسفة.

والإجابة عن هذين السؤالين ـ إيجاباً أو سلباً ـ تتطلب بادئ ذي بدء تحديد معنى الفلسفة الإسلامية، هل هي مجموعة الآراء التي وصل إليها الفارابي وابن سينا، ومن سار على نهجهما في الله والنفس... دون النظر إلى الطريق التي أوصلتهم إلى هذا الآراء؟

إذا كان الأمر كذلك فإن كتاب التهافت ليس منها، لأنه محاولة لهدم هذه الآراء والتشنيع عليها، إلا أن ذلك يؤدي إلى أن نتساءل: ما هي المسوغات التي تجعلنا نقصر اسم الفلسفة على طائفة من الأفكار دون غيرها من الآراء؟!

وحتى لا نقع في شرك التحكم الصرف، فلا بد من البحث عن معنى آخر للفلسفة، وأظهر ما يقال في هذا الصدد: أن الفلسفة هي العمليات الفكرية والمحاولات العقلية التي يراد بها الوصول إلى الحق والاهتداء إلى الصواب وفي هذا المعنى يقع العمل الذي قام به الغزالي في كتابه التهافت، فهو لا يختلف عن المسلك العقلي الذي اعتمده ابن سينا في مختلف القضايا الفلسفية التي بحثها.

فلنأخذ ـ مثلاً ـ قضية العالم كأنموذج، لنرى كيف تناولها كل واحد منهما: ـ يذهب ابن سينا إلى القول بقدم العالم، ويوضح رأيه في هذه القضية فيقول: وجود المعلوم متعلق بالعلة من حيث هي على الحال التي تكون بها علة: من طبيعة أو إرادة أو غير ذلك من أمور يحتاج إلى أن تكون من خارج، ولها مدخل في تتميم كون العلة علة بالفعل وعدم المعلول متعلق بعدم كون العلة على الحال التي هي علة بالفعل، سواء كانت ذاتها موجودة لا على تلك الحال، أو لم تكن موجودة أصلاً.

فإذا لم يكن شيء معوقاً من خارج، وكان الفاعل بذاته موجوداً، ولكنه ليس

لذاته علة، توقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة، فإذا وجدت ـ كانت طبيعة، أو إرادة جازمة، أو غير ذلك ـ وجب وجود المعلول، وإن لم توجد، وجب عدمه وأيهما فرض أبداً، كان ما بإزائه أبداً، أو وقتاً ما، كان بإزائه وقتاً ما.

وإذا جاز أن يكون شيء متشابه الحال في كل شيء، وله معلول، لم يبعد أن يجب عنه سرمداً، فإذا لم يُسمَّ هذا مفعولاً ـ بسبب أنه لم يتقدمه عدم زماني ـ فلا مضايقة في الاسماء بعد ظهور المعنى[11] ويقول في موضع آخر: فإن كان الداعي إلى تعطيل واجب الوجود عن إفاضة الخير والجود، هو كون المعلول مسبوق العدم لا محالة، فهذا الداعي ضعيف قد انكشف لذوي الإنصاف ضعفه[12] وأما كون المعلول ممكن الوجود في نفسه، واجب الوجود بغيره، فليس يناقض كونه دائم الوجود بغيره[13] وإذا كان ابن سينا يسلك هذا المسلك العقلي ـ في هذا الموضوع الشائك ـ غير مبال بالنصوص الدينية التي يفيد ظاهرها حدوث العالم، فإن الغزالي أيضاً يعول على العقل في إثبات عكس ما حاول إثباته ابن سينا؛ فيقول مخاطباً الفارابي وابن سينا: بم تنكرون على من يقول: إن العالم حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه، وأن يستمر العدم إلى الغاية التي استمر إليها، وأن يبتدئ الوجود من حيث ابتدأ، وأن الوجود قبله لم يكن مراداً، فلم يحدث لذلك، وأنه في الوقت الذي حدث فيه مراد بالإرادة القديمة... فما المانع من هذا الاعتقاد، وما المحيل له؟

فإن قيل هذا محال بيِّن الإحالة، لأن الحادث موجب ومسبب، وكما يستحيل حادث بغير سبب وموجب، يستحيل وجود موجب قد تم بشرائط إيجابه وأركانه وأسبابه، حتى لم يبق شيء منتظر البتة، ثم يتأخر الموجب، بل

---

(11) الإشارات والتنبيهات، لابن سينا، الفصل الثامن من النمط الخامس، 3/ 90 ـ 94. تحقيق: سليمان دنيا، ط2، دار المعارف بمصر.

(12) المرجع السابق، الفصل الثاني عشر من النمط الخامس 3/ 112.

(13) نفس المرجع السابق، الفصل الثاني عشر من النمط الخامس 3/ 113.

وجود الموجب عند تحقق الموجب بتمام شروطه، ضروري وتأخره محال. .

والجواب أن يقال: استحالة إرادة قديمة متعلقة بإحداث شيء ـ أي شيء كان ـ تعرفونه بضرورة العقل أو نظره؟ وعلى لغتكم في المنطق، تعرفون الالتقاء بين هذين الحدين، بحد أوسط، أو من غير حد أوسط؟ فإن ادعيتم حدّاً أوسطاً ـ وهو الطريق النظري ـ فلا بد من إظهاره، وإن ادعيتم معرفة ذلك ضرورة، فكيف لم يشارككم في معرفته مخالفوكم؟! والفرقة المعتقدة لحدوث العالم بإرادة قديمة لا يحصرها بلد ولا يحصيها عدد، ولا شك في أنهم لا يكابرون العقول عناداً مع المعرفة. فلا بد من إقامة برهان ـ على شرط المنطق ـ يدل على استحالة ذلك. . . فإن قيل نحن بضرورة العقل نعلم أنه لا يتصور موجب بتمام شروطه من غير موجب ومجوز ذلك مكابر لضرورة العقل. .

قلنا: بم تنكرون على خصومكم إذا قالوا: قدم العالم محال؟ لأنه يؤدي إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لأعدادها، ولا حصر لآحادها، مع أن لها سدساً، وربعاً ونصفاً، فإن فلك الشمس يدور في سنة، وفلك زحل في ثلاثين سنة، فتكون أدوار زحل ثلث عشر أدوار الشمس، وأدوار المشتري نصف سدس أدوار الشمس فإنه يدور في اثنتي عشرة سنة.

كما أنه لا نهاية لأعداد دورات زحل، ولا نهاية لأعداد دورات الشمس ومع أنها ثلث عشرها. . . [14].

هكذا يسرف الغزالي في البحث العقلي حول هذا الموضوع إسرافاً، وقد لا نتجاوز الحق إذا قلنا: إن منهج الغزالي في بحثه لهذا الموضوع، أوضح وأدق من بحث ابن سينا.

فهل يوجد ـ إذن ـ ما يبرر اعتبار أحد المسلكين فلسفة دون الآخر؟

وإذا كان منهج الغزالي في التهافت يقوم في معظمه على التشكيك والنقد لمسلك ابن سينا والفارابي، فإن التشكيك عمل علمي له قيمته، إذ يرى البعض

---

(14) انظر: تهافت الفلاسفة ص26 ـ 100. تحقيق الدكتور سليمان دنيا، ط5، دار المعارف بمصر.

أن الفلسفة لا تقوم على وضع حلول للمشاكل. بل تقوم في تفنيد الحلول الموضوعة للمشاكل[15].

إن أرسطو حينما زيف نظرية المثل الأفلاطونية، لم يكن عمله هذا عملاً سلبياً مع أنه هدم لنظرية فلسفية. بل كان خطوة لا بد منها، للوصول إلى نظريته الجديدة، التي ملأ بها فراغ النظرية التي استبعدها. إذ لو لم ينقد نظرية المثل، وآمن بها، لم يكن هناك سبيل لكشف نظرية أخرى تحل محلها[16].

وإذا كان النقد من صلب الفلسفة، فكتاب التهافت إذاً فلسفة. وإن كان يقوم على انتزاع الثقة في قدرة العقل الوصول إلى الحقائق الإلهية، وهو إذ يسعى إلى تقييد سلطة العقل، فإنه يتخذ العقل نفسه مطيته في الوصول إلى تلك الغاية. فمن نظر إلى الغاية من كتاب التهافت، وهي انتزاع الثقة من الفلسفة، رآه بعيداً عن نطاق الفلسفة، ولكنه ما يلبث أن يصطدم بوسيلته التي تقوم على استعراض مناهج الفلسفة وأدلتهم، معتمداً العقل وحده للكشف عن قصورها وعجزها، وهذا عمل داخل في صميم الفلسفة.

وعلى هذا يكون الغزالي قد تفلسف، وهو ينكر على الفلسفة، ولقد قال أرسطو قديماً: إن من ينكر الميتافيزيقا، يتفلسف ميتافيزيقياً.

فالتهافت ـ إذن ـ إن لم يكن فلسفي الغاية فهو فلسفي الوسيلة والموضوع.

ويمكن القول: إن الغزالي قد اكتملت له أداة الفلسفة، ولا نبالغ إذا قلنا: إنه لم تكتمل له أداة كما اكتملت له أداة الفلسفة، فملكة الفلسفة تبدو واضحة عنده في بحث المسائل الدينية، وغير الدينية من وجهة النظر الفلسفية والدلائل واضحة في منهجه الذي توخاه كلما عرض لمسألة من مسائل ما وراء الطبيعة، وتظهر في حسن الفهم للمسائل المجردة أو المفارقة، وفي القدرة على تجريد الذهن من قيود المألوف، وفي إثبات القرابة بين السليقة الصوفية والسليقة الفلسفية.

---

(15) أسس الفلسفة، توفيق الطويل، ص67 ط5، الناشر: دار النهضة العربية القاهرة.

(16) انظر: مقدمة تهافت الفلاسفة، سليمان دنيا، ص23، مرجع سابق.

وسوف أسوق بعض الأمثلة التي تبرهن بما لا يدع مجالاً للشك على اعتماد الغزالي على العقل في الكثير من القضايا الفكرية والفلسفية، وأنه لم يكن في يوم من الأيام من المهملين للعقل، ولا من المقللين من قيمته:

1 ـ ذهب «جالينوس»[17] مع من ذهب من الفلاسفة القدامى ـ إلى قدم العالم، وأنه أبدي.

وحجته في ذلك أن فساد العالم يكون بتحوله من حال إلى حال، وبانتقاله من شأن إلى شأن. ولكنا نرى الشمس ـ مثلاً ـ على حالها التي كانت عليها منذ آلاف السنين، لم يعتورها ذبول، ولم يطرأ عليها ضمور ومعنى هذا أنها لن تفنى، إذ لو كانت كذلك، لوجب تعرضها خلال آلاف السنين التي مرت بها، إلى التحلل والذبول أما وأنها لم تذبل، فليس لذلك إلا تفسير واحد، وهي أنها ثابتة لا تفنى ولا تزول.

ولقد عول «جالينوس» في حكمه هذا على آلات الرصد التي كانت معروفة في عصره وقد تصدى ـ الغزالي ـ لهذه المسألة[18]، ولكنه لم يعول على الأرصاد الجوية، ولم يقف منها موقفاً يحوجه إلى العلوم الطبيعة، وإنما وقف من هذه القضية موقفاً عقلياً بحتاً.

قال الغزالي: الاعتراض عليه من وجهين:

الأول: إن شكل هذا الدليل أن يقال: إن كانت الشمس تفسد، فلا بد أن يلحقها ذبول. لكن التالي محال، فالمقدم محال.

وهذا قياس يعرف عندهم (بالشرطي المتصل) وهذه النتيجة غير لازمة لأن المقدم ـ إن كانت الشمس تفسد ـ إلا بزيادة شرط، وهو أن يقال: إن كانت

---

(17) هو أشهر الأطباء اليونانيين بعد أبقراط، وكان من الحكماء اليونانيين، وقد عاش في دولة نيرون، وهو سادس القياصرة الذي ملكوا رومية، 16 وكانت له بهذه المدينة مجالس عامة انظر: دائرة معارف القرن العشرين، محمد فريد وجدي، ط3، دار المعرفة للطبع والنشر بيروت 3/ 3/ 4، 3.

(18) تهافت الفلاسفة ـ ص126/ 127 ـ المرجع السابق.

تفسد فساداً ذبولياً، فلا بد أن تذبل في طول هذه المدة، أويبين أنه لا فساد إلا بطريق الذبول حتى يلزم التالي المقدم.

ولا نسلم أنه لا يفسد الشيء إلا بالذبول، بل الذبول أحد وجوه الفساد. ولا يبعد أن يفسد الشي بغتة، وهو على حال كماله.

الثاني: إنه لو سلم هذا ـ وإنه لا فساد إلا بالذبول ـ فمن أين عرف أنها لا يعتريها الذبول؟ أما التفاته إلى الأرصاد فمحال، لأنها لا تعرف مقاديرها إلا بالتقريب. والشمس التي يقال إنها كالأرض مائة وسبعين مرة أو ما يقرب منه، لو نقص منها مقدار جبل ـ مثلاً ـ لكان لايتبين للحس[19] فلعلها في الذبول ـ وإلى الآن قد نقص منها مقدار جبل فأكثر، والحس لا يقدر أن يدرك ذلك، لأن تقديره في علم المناظير لا يعرف إلا بالتقريب... فدل أن دليله في غاية الفساد.

إنهما طعنتان يصوبهما رجل المتيافيزيقا، رجل العقل الصرف، والنظر المجرد نحو رجل الفيزيقا، رجل الأرصاد والأبحاث المادية:

أما أولاهما فتسمو بالفكر بعيداً عن الضيق والجمود، فهل يستطيع عاقل أن يزعم أنه إذا كنا لم نصادف في حياتنا طريقاً لفساد الكائنات إلا بالذبول فلا بد أن يكون هو الطريق الوحيد للفساد؟ اللهم إلا رجل الإلف والعادة لا رجل العقل المفكر، والذهن المتحرر.

ثم إن الغزالي يفترض حصول الذبول الذي ينكره «جالينوس» ويتهم الوسائل التي عول عليها جالينوس ولكنه لا يبني افتراضه هذا على أساس أنه تيسرت له آلات لم تتيسر لمن سبقه، وإنما يفترض جواز الحصول اعتماداً على العقل وحده، إنه يشكك «جالينوس» في وسائل الجزم بعدم الحصول.

ومرة أخرى ينتصر العقل على التجربة، ولكن هذه المرة بواسطة التجربة نفسها: فها هي المراصد اليوم تطالعنا من حين إلى آخر باكتشاف حدوث

---

(19) إذا كان نقصان مقدار جبل لا يؤثر بافتراض أنها أكبر من الأرض 170 مرة كما يقول القدماء ما بالك إذا كان حجمها يزيد على حجم الأرض مليوناً وبضع مئات كما يقول المتحدثون؟

نفجارات هائلة، تحدث بقعاً على سطح الشمس، تزيد مساحتها على مساحة سطح الأرض بحوالي عشرين مرة.

فلو اطلع «جالينوس» على هذه الانفجارات، وما ينشأ عنها من تيارات هوائية، وموجات كهربائية، تؤثر في أوضاع الحياة على سطح الأرض لما أنكر أن الشمس تتعرض للذبول.

2 ـ صدى أفكار الغزالي في فلسفة المحدثين:

أ ـ الشك عند الغزالي وديكارت:

لقد سجل الغزالي بشكه ظاهرة فكرية قدرها فيه، وأكبر من أجلها رجال الفلسفة فقد حاول الغزالي ـ بهذه الظاهرة ـ أن يؤسس دعائم قوية يقيم عليها بناء المعرفة على أساس قوي وسليم: ذلك أن المرء الذي يسعى إلى اكتساب معرفة جديدة، لا بد وأن يستعين بمعارفه القديمة، فإذا كانت هذه المعلومات واهية أو خاطئة، كان البناء عليها غير سليم.

ومن هنا فإن الغزالي يرى ضرورة الشك في جميع المعارف التي يتلقاها الإنسان عن طريق التقليد، وذلك لأن الشك فقط هو الذي يجعل الوصول إلى الحقيقة أمراً ممكناً، ، إذ الشكوك هي الموصلة إلى الحق فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال[20] وذلك لأن الشك الفلسفي الذي يمارسه المرء بنفسه، هو الذي يمكن أن يقوده إلى يقين حقيقي ميتافيزيقي يحدث من أعماق الشخص نفسه بحيث لا يستطيع مجرد الارتياب العشوائي أن ينال منه.

والمواقف التفصيلية لحركة الشك الديكارتية ـ كما عرضت في (التأملات) نجدها جميعها عند الغزالي، ومع اختلاف يسير في بعض التفصيلات حيث يشتركان في ذات البداية المتمثلة في إرادته المطلقة لمعرفة الحقيقة، حيث

---

(20) ميزان العمل للغزالي ص409، مرجع سابق.

يسيران بكل عزم وثبات في الطريق الذي يقودهما إلى الشك المطلق، حتى يصلا في النهاية إلى نقطة التغلب النهائي على هذا الشك. كما أن البناء الأساسي لحركة الشك عندهما واحد، يتمثل في الشك في المعارف الحسية، ثم الشك في المعارف العقلية الأولية، ثم في النهاية في الواقع كله.

لقد عرض الغزالي في حله، كيف ارتفع الشك المطلق مباشرة عن طريق اليقين المطلق الذي أتت به معرفة الله المدركة إدراكاً حدسياً، وأما ديكارت فقد ميز عملية رفع الشك على درجات متعددة بطريقة تحليلية: أنا كائن وأنا موجود، وأنا أفكر فأنا موجود، وأخيراً الله موجود، ولهذا فكل ما أدركه بوضوح وتميز فهو حق[21].

ومعرفة الله المدركة عن طريق الحدس توجد في مركز كل الحلين، وعن طريق معرفة الله هذه تحصل المعرفة العقلية على شرعيتها من الناحية الميتافيزيقية. وإذا قارنا آراء الغزالي وديكارت فيما يتعلق بمعرفة الله، ومعرفة الذات فإنه يظهر الاتفاق بينهما في الأمور الأساسية التالية:

إن فكرة الله بالنسبة لكلا المفكرين أول الأفكار الفطرية كلها، وتفوق في وضوحها ويقينها كل التصورات الأخرى. وتمثل المعرفة الفلسفية للذات ـ التي يكون تصورها أيضاً فطرياً ـ شرطاً لا غنى عنه لمعرفة الله وتتميز بالوضوح إذا تحققت عن طريق العقل بشرط أن يتحرر العقل من كل الأحكام السابقة، ومن تدخل صور الأشياء الحسية.

فاذا تحققت المعرفة الفلسفية لله وللذات، عرف المرء في الوقت نفسه تلك الحقيقة التي تتمثل في أن الإنسان ـ كما يقول الغزالي ـ لا وجود له من ذاته، وإنما وجود ذاته ودوام وجوده، وكمال وجوده من الله وإلى الله[22].

---

(21) التأملات، لديكارت، ترجمة عثمان أمين ص205 مكتبة الانجلو المصرية.

(22) الإحياء 4/ 2293 مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة 1939 ـ المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، محمود صمدي زقروق.

ويعبر ديكارت عن هذه الحقيقة بقوله، إن المرء يعرف حينئذ أنه موجود ناقص في مقابل كمال الوجود الإلهي، وأن وجوده معتمد على وجود الله كل الاعتماد في جميع لحظات حياته[23].

والمقارنة بين الحلين كلاهما، عند الغزالي وديكارت، تبين أنه توجد في نفس المعرفة الأساسية الفلسفية، التأسيس الواضح للحقيقة في وجود الله المطلق كمصدر حافظ لوجود الإنسان المتناهي.

وإن كان بينهما خلاف، فهو في الشكل دون المضمون، ويتمثل بوجه خاص في صورة عرضهما للموضوع[24].

وبهذا يكون الغزالي قد سبق مؤسس الفلسفة الحديثة في رسم طريق قويم للمعرفة، وفي تحديد مكانة العقل، والكشف عن جانب القصور فيه.

ب ـ وكما تشابه الغزالي وديكارت في أمر المعرفة، فقد تشابها أيضاً في أمر آخر هو: موقف العقل من الوحي:

فقد جعل الغزالي الغاية من تأليف كتاب التهافت، هو إثبات أن العقل قاصر عن إدراك حقائق الأمور الإلهية، وأنه لا يمكن التعويل عليه في هذا الشأن ودعا إلى مصدر آخر، هو خبر النبي المعصوم وتحدي الفلاسفة أن يخضعوا البحوث الإلهية لمعاييرهم الإلهية المنطقية: فيقول: ونناظرهم في هذا الكتاب بلغتهم ـ أي بعباراتهم في المنطق ـ ونوضح أن ما اشترطوه في صحة مادة القياس في قسم البرهان من المنطق لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه في علومهم الإلهية[25]: وأما ديكارت، فقد نقل عنه أنه: «نحى حقائق الوحي عن مجال

---

(23) التأملات، ص162، مرجع سابق.

(24) المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكات، محمود صمدي زقروق، ص129 ط الأولى 1973 الانجلو المصرية.

(25) تهافت الفلاسفة، ص85 مرجع سابق.

العقل لأنها ـ في رأيه ـ لا تدرك إلا بمدد من السماء خارق للعادة، فارتد بهذا إلى النزعة اللاعقلية في مجال الدين»[26].

ج ـ كذلك تشابه الغزالي مع أرباب الوضعية الحديثة: فقد عمل على التدليل على أن الارتباط بين ما يسمى سبباً وما يسمى مسبباً ليس ضرورياً على خلاف ما يرى الفلاسفة.

وبذا يكون قد سبق التجريبيين إلى تقرير أن التجربة لا توصل إلى اليقين فلا ترابط إطلاقاً بين ما يسمى سبباً وبين ما يسمى مسبباً، معللاً ذلك تعليلاً مقبولاً، فيقول: الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً، وبين ما يعتقد مسبباً، ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمناً لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمناً لنفي الآخر. . .

فاحتراق القطن ـ مثلاً ـ إذا لامس النار، لا يدل على أن الاحتراق هو من النار وبها حقيقة، بل لا يدل إلا على حدوث الاقتران عند الملامسة، أما السبب فهو الله، الذي خلق الاحتراق عند الملامسة، والذي يجوز أن يخلق ما يسمى مسبباً بدون ما يسمى سبباً[27].

إن إنكار الغزالي فاعلية النار للإحراق، بناء على أن مشاهدتنا للاحتراق عند ملاقاة النار، تدل على حصول الاحتراق عند النار لا على الحصول بها.

وهذا الاتجاه هو ما ذهب إليه كل من (مالبرانش) في القرن السابع عشر ـ أي بعد الغزالي بحوالي ستة قرون ـ وديفد هيوم من بعده.

إن «هيوم» يقول بأن التجربة ترينا فقط أن واقعة ما ينتج عنها أخرى دون أن يبين لنا ارتباطاً ضرورياً بينهما، أي الارتباط الذي يراد به علاقة السببية، بل إن «مالبرانش» يصرح: بأن السبب الحقيقي الذي يوجد به الشيء هو الله وحده.

(26) أسس الفلسفة، لتوفيق الطويل ص250 مرجع سابق.
(27) تهافت الفلاسفة ص239، مرجع سابق.

فإن السبب الحقيقي عنده هو ما يرى العقل ارتباطاً ضرورياً بينه، وبين ما ينتج عنه، وهذا ما لا يراه العقل إلالله، الذي يكون عن إرادته وحدها كل شيء، ولا يمكن أن يجعل الله هذه القوة لشيء مما خلق، وإلا لتعددت الآلهة الخالقة[28] وليس من المهم هنا أن ندعي أن ديكارت، ومالبرانش، وهيوم وكلهم متأخرون في الزمن على الغزالي ـ قد قرأوا له بلغته، أو قرأوا عنه مترجماً إلى لغاتهم ،إن كان الالتقاء بين أفكار ديكارت والغزالي لم يجيء عفوا، وإنما هو نتيجة طبيعية لتعرف الأول على أفكار الثاني عن طريق الكتاب الغربيين الذين سبقوا في الاقتباس من فكر الغزالي، إلا أن هذا الموضوع في حاجة إلى دراسة مستقلة وحتى تتم هذه الدراسة، فإن الضمير العلمي يوصي بالتوقف في الحكم حتى يقوم الدليل بالإيجاب أو السلب. ولكن الذي لامراء فيه أن مثل هذه الآراء عند الغزالي هي نتاج بحث عقلي سليم، مما جعل هؤلاء المفكرين يصلون إلى نفس النتيجة التي وصل إليها العزالي، وإن هذا برهان آخر على أن الغرب الحديث بعد أن طوف في آفاق المعرفة وغاص في أعماقها انتهى به المطاف إلى تلكم الأفكار التي فرغ الشرق منها منذ أمد بعيد.

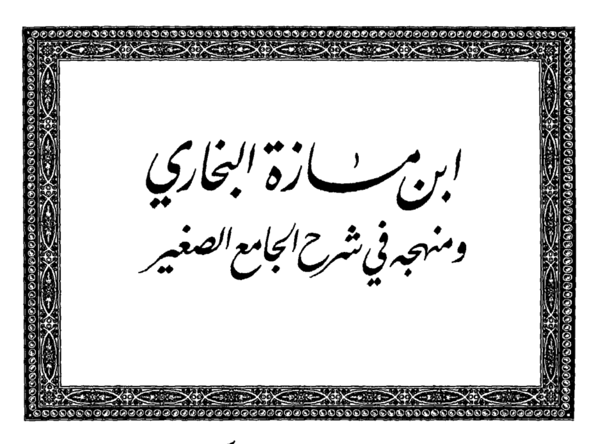
لقد كان الغزالي بعيداً كل البعد عما ينسب إليه في ـ غالب الأحيان ـ من إنه قد رفض الفلسفة بوصفه صوفياً، وأدار ظهره للعقل باعتباره عالم دين لا يرى أن هناك طريقاً للحصول على الحقيقة في غير الدين. ولكن الواقع أن الغزالي اعترف بالحقيقة الدينية عن اقتناع تام ليس في مبدئه الفلسفي فحسب بل ظل بعد ذلك ثابتاً على إقرار الحقيقية الفلسفية، ويبدو ذلك بوضوح في مؤلفاته العديدة.

وقد كان الغزالي مقتنعاً بأنه توجد هناك حقيقة واحدة، وأن في استطاعة الإنسان عن طريق عقله أن يصل إليها بطريقة منهجية[29].

---

(28) بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، محمد يوسف موسى ط2، المعارف بمصر.

(29) المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، محمود حمدي زقروق ص173، مرجع سابق.



د. عثمان إبراهيم أبوبكر
جامعة الفاتح

الفصل الأول

ابن مازه البخاري (484 ـ 536هـ)
(نشأته وحياته العلمية)

ويشتمل على:

* تمهيد:

1 ـ اسمه، ولقبه، وكنيته، ونسبته.

2 ـ أصله، ونشأته.

3 ـ أخلاقه، وصفاته.

4 ـ مكانته العلمية.

5 ـ مذهبه.

6 ـ جهاده.

7 ـ شيوخه.

8 ـ تلاميذه.

9 ـ وفاته.

10 ـ مؤلفاته.

الفصل الثاني
دراسة لشرح ابن مازه البخاري للجامع الصغير

ويشتمل على الآتي:

1 ـ صحة نسبة الكتاب لابن مازه البخاري.

2 ـ صحة نسبة العنوان للشرح.

3 ـ مصادره التي اعتمد عليها.

4 ـ منهج ابن مازه في الشرح.

5 ـ أهمية الكتاب.

6 ـ المآخذ التي أخذت على الشرح.

تمهيد:

الجو السياسي الذي عاشه ابن مازه البخاري:

الدور الذي عاشه ابن مازه البخاري دور الغزوات الخارجية، إذ تميز هذا الدور بغزوتين خارجيتين طرأتا على البلاد الإسلامية، فقاست الدولة، والأمراء، والبلاد من جرائمهما الأهوال، وخرج قسم كبير من المقاطعات عن

نفوذ الدولة العباسية، وانتهى الأمر بانقراضها، وهاتان الغزوتان هما: الغزوة الصليبية من المغرب، وغزوة التتار من المشرق.

أما خلفاء هذا الدور، فإن أكثرهم سلاجقة، ويلحق بهم الظاهر، والمستنصر، والمستعصم وهو آخرهم[1].

وقسم هذا الدور إلى قسمين:

الدور الأول في الحروب الصليبية:

كان باعثها التعصب الديني في الغرب ضد المسلمين في الشرق، وكان لملوك أوروبا وأمرائها دور في سير تلك الحملات؛ حباً في الغنيمة، والاستيلاء على البلاد الإسلامية، تحت ستار استرداد القبر المقدس من أيدي المسلمين، فقد كانت نظرتهم إلى البلاد الإسلامية نظرة الغنى والتمدن وساروا بحملاتهم المتوالية إلى أن استولوا على القدس سنة (492هـ)، وحاول الأمراء الأيوبيون هزيمة الصليبيين في أكثر من موقعة، ولكن كان المدد يأتيهم باستمرار، واستمر الحال إلى أن قام عماد الدين زنكي بحزمه وبأسه أن يرد الصليبيين بقوة، واستمر الحال، وعادت الخطبة في زمن نور الدين، وصلاح الدين إلى الدولة العباسية، واستطاع صلاح الدين الأيوبي أن يوحد مصر والشام عام (577هـ) وأعلن الجهاد ضد الصليبيين، وأشهر مواقعه معركة حطين التي انهزم فيها الإفرنج شر هزيمة، وفتح بيت المقدس عام (583هـ)[2].

واستمرت الدولة العباسية إلى استيلاء المماليك الأتراك عام (648هـ)[3].

---

(1) مختصر تاريخ العرب الإسلام: جـ2/ ص78.

(2) مختصر تاريخ العرب الإسلام: جـ2/ ص89.

(3) مختصر تاريخ العرب الإسلام: جـ2/ ص93.

والقسم الثاني من هذا الدور:

تمثل في غزو التتار (المغول) من المشرق، والذي ترك خراباً، ودماراً في جميع البلاد التي مروا بها، وقاست البلاد منهم كل الويل والشدة، ودخلوا عام (656 هـ) بغداد عاصمة الدولة العباسية، وقتلوا الخليفة وأولاده، وخربوا كل شيء مروا به، وأفحشوا في ذلك، وبهذا سقطت الدولة العباسية، واستمروا في زحفهم على الشام إلى أن وصلوا إلى صدام مع المماليك، وهزم المماليك التتر (المغول) في عين جالوت هزيمة نكراء، وبهذا انتهى زحفهم[4].

حياة الصدر الشهيد حسام الدين عمر بن عبد العزيز ابن مازه البخاري

1 ـ اسمه، ولقبه، وكنيته، ونسبته:

اسمه: عمر بن عبد العزيز عمر ابن مازه[5]، وورد في بعض الكتب عمر ابن عبد العزيز، دون ذكر جده عمر[6]، والأول أصح.

لقبه: وأشهر ألقابه: حسام الدين، والصدر الشهيد[7]، فقد يذكر أحدهما[8]، وقد يمزج بينهما، فيذكر بالحسام الشهيد[9]، وحسام الدين

---

(4) مختصر تاريخ العرب الإسلام: جـ2/ ص93.

(5) تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام للذهبي: جـ37/ ص419، والجواهر المضيئة في طبقات الحنفية للقرشي: جـ1/ ص391، وتاج التراجم لابن قطلوبغا رقم: 139، ص46، والفوائد البهية في تراجم الحنفية لعبد الحي اللكنوي: ص149، تاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان (النسخة الألمانية): الأصل: جـ1/ ص374، والملحق: جـ1/ ص639.

(6) معجم المؤلفين لرضا كحالة: جـ7/ ص291، وكشف الظنون للحاجي خليفة، ص11، ص46، ص113، وغيرها، والنجوم الزاهرة لابن تغري بردي: جـ3/ ص29، ومفتاح السعادة لطاش كبرى زاده: جـ2/ ص142.

(7) معجم المؤلفين: جـ7/ ص291، وكشف الظنون: ص11، وهدية العارفين لإسماعيل باشا البغدادي: جـ1/ 783.

(8) كشف الظنون: ص11، وهدية العارفين: جـ1/ ص783.

(9) مفتاح السعادة: جـ2/ ص142، وكشف الظنون: ص46.

الشهيد[10]، وله ألقاب أخرى: كبرهان الدين[11]، والصدر الكبير[12].

كنيته: أجمعت المصادر التي أوردت ترجمته على أنه يكنى بأبي محمد[13]، وتفرد الذهبي بكنيته بأبي حفص ابن أبي المفاخر[14].

نسبته: أجمعت المصادر التي أوردت سيرته، أو نبذة منها، على نسبته إلى بخارى[15].

2 ـ أصله، ونشأته:

أصله: لم تمدني مصادر ترجمته بشيء عن أصله، إلا نسبته إلى بخارى، فهو لم يخرج عن كونه خرساني، وأما اسمه، فينتهي عند جده عمر، فهو عمر ابن عبد العزيز بن عمر بن مازه، ومازه هو لقب الجد الأعلى عمر[16].

نشأته: ولد عمر بن عبد العزيز عمر بن مازه في شهر صفر، سن ثلاث وثمانين وأربعمائة، بإتقان المصادر، وعاش الشيخ عمر بن عبد العزيز في كنف والده، في رغد العيش، إذ كان أبوه أحد العلماء المشاهير، فعاش في بحبوحة، ورغد، ورفاهية، فكما هو معروف أن الإنسان ابن بيئته؛ فكان ذلك سبباً من

---

(10) كشف الظنون: ص1224.

(11) الجواهر المضيئة: جـ1/ ص391.

(12) كشف الظنون: ص1228.

(13) جميع المصادر السابقة.

(14) تاريخ الإسلام للذهبي: جـ37/ ص419.
ورد ذكره في النجوم الزاهرة في أخبار ملوك مصر والقاهرة، ولم تذكر المصادر أنه جاء إلى مصر أو زارها، ولا أدري لأي سبب ورد في هذا الكتاب؛ لعدم وجود المعلومات الكافية عن حياته. راجع النجوم الزاهرة: جـ3/ ص29.

(15) المصادر السابقة. وبخارى: بضم ـ من أعظم مدن ما وراء النهر وأجلها يعبر إليها من أمل الشط، وبينها وبين جيحون يومان من هذا الوجه، وكانت قاعدة ملك السامانية، قال بطليموس: طولها سبع وثمانون درجة، وعرضها إحدى وأربعون درجة، وهي في الإقليم الخامس، وهي مدينة قديمة، نزهة كثيرة البساتين، واسعة الفواكه، وبينها وبين سمرقند سبعة أيام، أو سبعة وثلاثون فرسخاً. معجم البلدان: جـ1/ ص353 ـ 356.

(16) الجواهر المضيئة جـ2/ ص407.

أسباب تفوقه العلمي، والخلقي. أما شبابه فلا يعرف عنه شيء، ولكن من البداهة أنه صرفه في التعلم، والدراسة، وإتقان العلوم المختلفة، منها: حفظ القرآن، والسنة، والفقه، واللغة، وتفرغ بعدها إلى التأليف والتصنيف، كما هو واضح من خلال مؤلفاته، إلى جانب قيامه بالتدريس.

3 ـ أخلاقه، وصفاته:

مما لا شك فيه أنه ارتقى إلى مناصب علمية وعملية عالية؛ حتى صار الملوك يصدرون عن رأيه(17)، ولا يسع العالم أن يكون سلوكه مشيناً، وإلا لما وصل إلى هذه المكانة العالية، فالعالم لا بد له من أخلاق تزينه، وقد شهد على كرمه، وحسن معاشرته تلاميذه الذين درسوا عليه، ونهلوا من ينابيع علمه الصافية كصفاء نهري سيحون وجيحون، فهذا تلميذه صاحب الهداية برهان الدين علي ابن أبي بكر المرغيناني يقول فيه: وكان يكرمني غاية الإكرام، ويجعلني في خواص تلاميذه في الأسباق الخاصة(18).

4 ـ مكانته العلمية:

يقول الذهبي في حق عمر بن عبد العزيز بن عمر بن مازه البخاري: برع في مذهب أبي حنيفة، وصار شيخ العصر، وحاز قصب السبق، ورأى الخصوم، وناظرهم، وظهر عليهم، فعاش في حرمة وافرة، وقبول زائد(19).

ويقول ابن تغري بردي في حقه: كان إمام الحنفية ببخارى، وصدر الإسلام، وكان علامة عصره، فكانت له الحرمة العظيمة، والنعمة الجليلة، والتصانيف المشهورة(20).

---

(17) معجم المؤلفين: جـ7/ ص291، النجوم الزاهرة: جـ3/ ص29، الفوائد البهية: ص149.

(18) الجواهر المضيئة: جـ1/ ص391 ـ 392، الفوائد البهية: ص149، تاريخ الإسلام: جـ37/ ص419 ـ 420.

(19) تاريخ الإسلام للذهبي: جـ37/ ص419 ـ 420.

(20) النجوم الزاهرة: جـ3/ ص29.

وقال القرشي: هو الإمام ابن الإمام، والبحر ابن البحر، وقد نقل عن صاحب الهداية قوله في شيخه فقال: تلقفت من فلق فيه من علمي النظر والفقه، واقتبست من غرر فوائده في محافل النظر[21].

وذكره عبد الحي اللكنوي في فوائده، فقال فيه: عمر بن عبد العزيز بن عمر، إمام الفروع، والأصول، والمبرز في المعقول والمنقول، وكان من كبار الأئمة، وأعيان الفقهاء، له اليد الطولى في الخلاف والمذهب[22].

وما ذكره أصحاب السير والتراجم لخير دليل على ما كان عليه من العلم والهيبة، والإجلال، والإكرام، والمكانة العالية الرفيعة، وتقدمه في علمه ونظره، وسبقه في علوم الشرع والفقه.

5 ـ مذهبه:

مما أجمعت عليه المصادر التي ذكرت ترجمته، أنه كان حنفي المذهب، وأنه كان إماماً بارزاً، وبحراً من بحور المذهب الحنفي، وكل تصانيفه تتكلم في المذهب الحنفي دون سواه، ولكن هناك إشارة في كتاب الفوائد البهية، لأبي الحسنات اللكنوي الهندي، يقول فيها: (وكانت ولادته سنة ثلاث وثمانين وأربعمائة، كذا قاله قاضي القضاة العلامة السبكي في طبقات الشافعية، وقال: هو حنفي وتوهم بعض الناس أنه شافعي؛ فأوردته لذلك هنا)[23]. قلت: لا أجد داعياً إلى هذا الوهم منه ـ أعني الإمام السبكي ـ لأي سبب كان، فهو لم يسافر إلى بلاد الشام أو مصر، ولم يكتب في هذا المذهب، ولم يعقد أي مقارنة بين مذهبه والمذهب الشافعي، كذلك لا يوجد أي انتشار للمذهب الشافعي في بخارى ـ والله أعلم ـ؛ إذ لا أجد غطاء كافياً لسيرته، إلا نتفاً في كتب السير والتراجم.

---

(21) الجواهر المضيئة: جـ1/ ص391 ـ 392.

(22) الفوائد البهية: ص149.

(23) الفوائد البهية: ص149.

6 ـ جهاده:

كان لقب عمر بن عبد العزيز بن مازه (الصدر الشهيد)، من السمات التي تميز بها عن غيره من العلماء؛ موته شهيداً مجاهداً، مقبلاً غير مدبر، في مواجهة الكفار.

فقد أوردت كتب التاريخ قصة المعركة التي استشهد فيها عمر بن مازه الحسام الشهيد، والتي يعود سببها إلى أن سنجر قتل ابناً لخوارزم شاه أتسز بن محمد، فبعث خوارزم شاه إلى الخطا، وهم بما وراء النهر، يطمعهم في البلاد، ويروج عليهم أمرها، وتزوج إليهم، وحثهم على قصد مملكة السلطان سنجر، فساروا في ثلاثمائة ألف فارس، واستعد كوخان للحرب، وعنده جنود الترك، والصين والخطا، وغيرهم ـ وكلهم كفار ـ. وسار إليهم سنجر في نحو مائة ألف، من عسكر خرسان، وغرنة، والفور، وسجستان، ومازندان، وعبر بهم نهر جيحون في آخر سنة خمس وثلاثين وخمسمائة، وكان على الميمنة الأمير قماج، وعلى ميسرته ملك سجستان، والأثقال وراءهم، والتقى الجمعان في الخامس من صفر، سنة ست وثلاثين وخمسمائة للهجرة، فكانا كالبحرين العظيمين، وأبلى يومئذ صاحب سجستان بلاء حسناً، ودارت المعركة بموضع يقال له قطوان[24]، وطاف كوخان ـ صاحب العصبة الكافرة ـ على المسلمين حتى ألجأهم إلى واد يقال له درغم، وكانت النتيجة هزيمة المسلمين، فقتل منهم ما لا يحصى؛ لكثرتهم، وقتل في ذلك اليوم أحد عشر ألفاً، كلهم صاحب عمامة، وأربعة آلاف امرأة، وأسرت زوجة السلطان سنجر، وأسر صاحب سجستان، والأمير قماج، وأطلقهم الكفار، وكان ممن قتل الحسام عمر بن عبد العزيز بن مازه البخاري، الفقيه، الحنفي المشهور، ولم يكن في الإسلام وقعة

(24) قطوان: بالتحريك وآخره نوه ـ وقال شمر: هو عندي قطوان ـ سكون الطاء، وقطوان: موضع جاء ذكره في الحديث أنه يبعث منه سبعون ألف شهيد، وهي قرية من قرى سمرقند، على خمسة فراسخ منها (معجم البلدان للحموي: جـ4/ ص375).

أعظم من هذه، ولا أكثر ممن قتل فيها بسمرقند[25] بخرسان[26].

ويقول صاحب النجوم الزاهرة: ولما عزم سنجر شاه، ابن ملكشاه على لقاء الخطا، والصين، أخرجه معه، وفي صحبته من الفقهاء، والخطباء، والوعاظ، والمطوعة، ما يزيد على عشرة آلاف نفر، فقتلوا في المصاف عن آخرهم، وأسروا الحسام الشهيد، وأعيان الفقهاء، فلما فرغ المصاف أحضرهم ملك الخطا، وقال: ما الذي دعاكم إلى قتال من لم يقاتلكم، والإضرار بمن لم يضركم، وضرب أعناقهم.

ونقل قول صاحب مرآة الجنان: وقتل مع سنجر شاه اثنا عشر ألف صاحب عمامة، كلهم رؤساء، وكان يوماً عظيماً لم ير مثله في جاهلية ولا إسلام، وكان مقتل ابن مازه المذكور في صفر[27]. رحمه الله، وأدخله فسيح جناته، وسائر المسلمين. آمين.

7 ـ شيوخه:

لم تسعفني الكتب الموردة لحياته العلمية بشيء عن شيوخه، إلا أنهم أجمعوا على أنه تفقه على أبيه.

وأبوه: هو عبد العزيز بن عمر بن مازه، المعروف ببرهان الأئمة، أبو محمد، ويعرف بالصدر الماضي، والد عمر الملقب بالصدر الشهيد، وحكى القرشي في جواهره نقلاً عن صاحب المحيط: حكى عمر بن عبد العزيز عن والده برهان الدين: عن طريق حساب الخطائين عرفت بالوحي[28].

---

(25) سمرقند: بفتح أوله وثانيه ـ ويقال لها بالعربية: سمران: وهي بلد معروف مشهور، قيل: إنه من أبنية ذي القرنين بما وراء النهر، وسمرقند في الإقليم الرابع، وطولها تسع وثمانون درجة ونصف، وعرضها ست وثلاثون درجة ونصف. فتحت سنة (55هـ)، وهي مدينة جميلة، حلوة، نظرة، كثيرة البساتين والمياه. (معجم البلدان لياقوت الحموي: جـ3/ ص246 ـ 250).

(26) انظر (الكامل في التاريخ لابن الأثير: دـ11/ ص81 ـ 86، تاريخ الإسلام للذهبي: جـ37/ ص419 ـ 420.

(27) النجوم الزاهرة: جـ3/ ص29.

(28) الجواهر المضيئة: جـ1/ ص320، رقم 855.

ومما لا شك فيه أن أباه كان إماماً، وبحراً في علمه، ومكانته عالية.

وقال القرشي في ذكر ترجمة عمر بن عبد العزيز بن عمر بن مازه: (المعروف بالصدر الشهيد، الإمام ابن الإمام، والبحر ابن البحر، تفقه على والده)[29].

وكذلك أورده ابن قطلوبغا في تاج التراجم[30]، وطاش كبري زاده في المفتاح[31]، واللكنوي في الفوائد[32]، أنه تفقه على أبيه برهان الدين الكبير عبد العزيز، واجتهد وبالغ إلى أن صار أوحد زمانه، وناظر العلماء، ودرس للفقهاء، وقهر الخصوم، وفاق الفضلاء في حياة أبيه بخرسان... إلخ.

وتفرد الذهبي في تاريخه بذكر مجموعة من شيوخه فقال: تفقه على أبيه، وعلي بن محمد بن خدام[33]، وحدث عن جماعة من البغداديين: كأبي سعد أحمد بن الطيوري[34]، وأبي طالب ابن يوسف[35] [36].

8 ـ تلاميذه:

اشتهر اسمه وطار ذكره في البلدان، فتوافد عليه طلاب العلم من شتى

---

(29) الجواهر المضيئة: جـ1/ ص391 ـ 392.

(30) تاج التراجم: ص46، رقم: 139.

(31) مفتاح السعادة: جـ2/ 142.

(32) الفوائد البهية: ص149.

(33) علي بن محمد بن خدام: لم أعثر له على ذكر فيما توافرت لدي من المصادر.

(34) أبو سعد أحمد ابن الطيوري: ذكره الذهبي فقال: مات في سنة سبع عشر وخمسمائة، مسند بغداد المقرئ أبو سعد الطيوري، أخو أبو الحسين بن عبد الجبار الصيرفي. (تذكرة الحفاظ: جـ4/ ص1256).

(35) أبو طالب ابن يوسف: هو أحمد بن محمد بن أحمد بن يوسف بن دينار أبو طالب الكندلاني (ضم أوله والمهملة وآخره نون)، وكندلان من قرى أصبهان، وروى عن أبي بكر ابن أبي علي، وأبي سعيد النقاش وغلام محسن، وغيرهم، وعنه: محمد ابن عبد الواحد المغازي: وأبو طاهر السلفي، وقيل: إنه سمع لنفسه في شيء، مات سنة ثلاث وتسعين وأربعمائة. (لسان الميزان: جـ1/ ص301).

(36) تاريخ الإسلام للذهبي: جـ3/ ص419 ـ 420.

البقاع، لينهلوا من علمه، وقال الذهبي: (وتفقه عليه خلق)[37]، وقد ذكر أصحاب التراجم والسير بعض تلاميذه بأسمائهم وخاصة من علا ذكره، وتميز بين أقرانه، فمنهم:

أ ـ ابنـــه:

محمد بن عمر بن عبد العزيز بن عمر بن مازه، شمس الدين، أبو جعفر، الإمام ابن الإمام، قال ابن النجار: هو من أهل بخارى، وكان رئيسها وابن رئيسها، ومن أكابر أعيانها، وفحول فقهائها المشهورين بالفضل والنبل، وله التقدم عند الملوك والسلاطين، قدم بغداد حاجاً، في شوال سنة اثنتين وخمسين وخمسمائة، وحدث بها عن والده، وروى عنه أبو البركات محمد بن علي بن محمد الأنصاري في مشيخته[38].

ب ـ أبو محمد:

عمر بن محمد بن عمر بن أحمد شرف الدين أبو حفص العقيلي الأنصاري، جد شمس الدين أحمد بن محمد. قال الذهبي: العلامة شرف الدين كان من كبار حنفية بخارى وعلمائها، وقدم بغداد حاجاً، في سنة ثمان وثمانين وخمسمائة، وحج، ثم رجع، وحدث، وروى عن الصدر الأجل الشهيد حسام الدين أبي المفاخر برهان الأئمة عمر ابن الصدر الماضي عبد العزيز عمر بن مازه، قال الذهبي: روى عن الفراوي، وروى عنه سبطه أحمد بن محمد بن أحمد، والعلامة محمد بن عبد الستار الكردي، توفي ببخارى، وقت صلاة الفجر، من يوم الثلاثاء، الخامس من جمادى الأولى، سنة ست وسبعين وخمسمائة، ودفن عند القضاة السبعة. و(العقيلي) ـ بفتح العين ـ نسبة إلى عقيل ابن أبي طالب[39].

---

(37) تاريخ الإسلام للذهبي: جـ37/ ص419 ـ 420.

(38) الجواهر المضيئة: جـ2/ ص102 رقم: 307.

(39) الجواهر المضيئة: جـ1/ ص397 ـ 398، ج1/ ص391 ـ 392.

ج ـ صاحب المحيط:

هو الشيخ الإمام العلامة برهان الدين محمود بن تاج الدين أحمد بن الصدر الشهيد، برهان الأئمة عبد العزيز بن عمر بن مازه البخاري الحنفي المتوفى سنة 616هـ، وهو ابن أخي الصدر الشهيد حسام الدين[40].

د ـ صاحب الهداية:

هو علي بن أبو بكر بن عبد الجليل الفرغاني شيخ الإسلام برهان الدين المرغيناني، العلامة المحقق، صاحب الهداية، أقر له أهل مصره بالفضل، والتقدم كالإمام فخر الدين قاضي خان، مع الإمام زين الدين العتابي على جماعة، منهم. . الإمام نجم الدين أبو حفص عمر بن محمد بن أحمد النسفي، وفاق شيوخه وأقرانه، وأذعنوا له كلهم، ولا سيما بعد تصنيفه لكتاب الهداية، وكفاية المنتهى، ونشر المذهب، وتفقه عليه الجم الغفير، وممن انتفع به كثيراً، وتخرج به، وروى الهداية للناس عنه، شمس الأئمة محمد بن عبد الستار الكردي، وقرأ كتاب الترمذي على شيخ الإسلام ضياء الدين أبي محمد صاعد بن أسعد مات سنة ثلاثة وتسعين وخمسمائة. وسمعت قاضي القضاة شمس الدين بن الحريري يذكر عن العلامة جمال الدين بن مالك: أن صاحب الهداية كان يعرف ثمانية علوم. ورحل، وسمع، ولقي المشايخ، وجمع لنفسه مشيخة كتبتها، وعلقت منها فوائد[41].

---

(40) الجواهر المضيئة: جـ2/ ص102، رقم: 307، وكتاب المحيط: هو (المحيط البرهاني في الفقه النعماني)، له في مجلدات، ثم اختصره، وسماه الذخيرة، وأصحابنا يفرقون بينه وبين محيط السرخسي في التلقيب، فيقولون للكبير المحيط البرهاني، وللصغير المحيط السرخسي. كشف الظنون للحاجي خليفة: ص1619.

(41) الجواهر المضيئة: جـ1/ 383، (فرغانة) ـ بفتح الفاء ـ وراء الشاس، وراء جيحون وسيحون، وهي أيضاً في قرى فارس. (ومرغينان) ـ بفتح الميم ـ مدينة من بلاد فرغنة.

الجواهر المضيئة: جـ1/ ص383، وكتاب الهداية في الفروع للشيخ برهان الدين علي المرغيناني الحنفي (توفي 593هـ)، هو كتاب شرح على متن له سماه بداية المبتدئ، ولكنه في الحقيقة، كان شرحاً لمختصر القدوري، وللجامع الصغير لمحمد بن الحسن الشيباني، كشف الظنون: ص2031 ـ 2032.

هـ ـ أبو علي الحسن بن مسعود الدمشقي:

ابن الوزير ذكره الذهبي في تاريخ الإسلام، ضمن تلاميذ عمر بن عبد العزيز ابن مازه[42].

9 ـ وفاتـــه:

لم تختلف المصادر التي ذكرت ترجمته في سنة وفاته، ولا في سبب وفاته، فقد مات شهيداً في معركة قطوان الشهيرة، قرب سمرقند، في لقاء مع الكفار، في شهر صفر يوم الخامس منه، وذلك سنة ست وثلاثين وخمسمائة للهجرة، ولكنهم اختلفوا في مكان موته، وطريقته، فقيل: إنه مات في أرض المعركة في ساحتها بقطوان، وقيل: إنه قتل صبراً في سمرقند، وذلك عندما عرضهم ملك كوخان، فقال لهم: ما الذي دعاكم إلى قتال من لم يقاتلكم، والإضرار بمن لم يضركم، ثم ضرب أعناقهم جميعاً[43].

قال الذهبي فيما نقله عن ابن السمعاني: سمعت أنه لما خرج هذه النوبة، كان يودع أصحابه وأولاده وداع من لا يرجع إليهم[44]. رحمه الله، ورضي عنه، ونفعنا ببركات علومه ـ آمين.

10 ـ مؤلفات ابن مازه:

ألف ابن مازه كتباً كثيرة، تصل إلى عشرين كتاباً تقريباً، على ما ذكره أصحاب السير والتراجم، وهي تتناول في عامتها العلوم الشرعية، وأصول الفقه، وله شروح عدة لكتب قيمة، وتنقسم هذه الكتب ـ من حيث الوجود والعدم ـ إلى ثلاث مجموعات: مطبوع، ومخطوط، ومفقود، وكل مجموعة حسب الترتيب الألفبائي، وهي:

(42) تاريخ الإسلام: جـ37/ ص419 ـ 420.
(43) النجوم الزاهرة: جـ3/ ص29.
(44) تاريخ الإسلام للذهبي: جـ37/ ص419 ـ 420.

أولاً ـ الكتب المطبوعة:

أ ـ **كتاب شرح أدب القضاء للخصاف**: حققه الشيخ سرحان، وطبع في مجلدين بالعراق.

ب ـ **كتاب شرح كتاب النفقات للخصاف**: طبع طبعة غير محققة بحيدر أباد بالهند.

ثانياً ـ الكتب المخطوطة:

أ ـ **أصول الفقه**: له أصول مخطوطة في المكتب الهندي بلندن، تحت رقم: (1429)، وباسم الحسامي تحت رقم (1438)[45].

ب ـ **شرح الجامع الصغير**: لمحمد بن الحسن الشيباني، سيأتي الحديث عنه في الفصل التالي ـ إن شاء الله تعالى.

ج ـ **شرح الجامع الكبير**: لمحمد بن الحسن الشيباني، توجد له أصول خطية في رامبور بالهند، تحت رقم: (1/ 182/ 126)[46].

د ـ **خيرات الفقراء**: وتوجد له نسخ مخطوطة في القاهرة بمصر، تحت رقم: (1/ 118)[47].

هـ ـ **خبرة الفقهاء (حيرة الفقهاء)**: توجد له نسخة في مكتبة كوبريلي باستنبول، تركيا، تحت رقم: (689 مجموعة (4))[48].

و ـ **زلة القارئ**: (ثلاث ورقات)، في مكتبة كوبريلي باستنبول، تركيا، ضمن مجموعة تحت رقم: (689 رقم (8))[49].

---

(45) تاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان (النسخة الألمانية): الأصل جـ1/ ص374.
(46) تاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان (النسخة الألمانية): الملحق: جـ1/ ص639.
(47) تاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان (النسخة الألمانية): الملحق: جـ1/ ص639.
(48) فهرس مخطوطات مكتبة كوبريلي لرمضان شيشن: جـ1/ ص329.
(49) فهرس مخطوطات مكتبة كوبريلي لرمضان شيشن: جـ1/ ص331.

ز ـ **عمدة الفتاوى**: ربما تكون هي نفسها كتاب (عمدة المفتي والمستفتي)، ويوجد لهذا المخطوط نسخ عديدة، ذكرها بروكلمان في تاريخه، منها نسخة في القاهرة بمصر تحت رقم: (3/ 89)[50].

ح ـ **عمدة المفتي والمستفتي**: توجد له نسخة في المتحف البريطاني ملحق تحت رقم: (278) وتوجد له نسخة في القاهرة تحت رقم: (3/ 81)، ونسخة في جوتا بألمانيا تحت رقم: (1041)[51].

ط ـ **الفتاوى الخاصية**: وتوجد لهذا المخطوط نسخ عدة ذكرها بروكلمان في تاريخه، منها نسخة في القاهرة بمصر، تحت رقم: (3/ 89)[52].

ي ـ **الفتاوى الصغرى**: وتوجد له نسخ في مكتبات شتى في أنحاء العالم، منها نسخة في باتنه بالهند، تحت رقم: جـ1/ 98/ 991[53].

ك ـ **الفتاوى الكبرى**: توجد لهذا المخطوط نسخة في باتنه بالهند، تحت رقم: جـ1/ ص99، وفي مكتبة يني باسطنبول تحت رقم: (40/ 639)[54].

ل ـ **كتاب الحيطان ومسيل الماء والطرق والأقنية**: (6 ورقات)، توجد منه نسخة بمكتبة كوبريلي باستنبول بتركيا تحت رقم: (689 مجموعة رقم 7)[55].

م ـ **كتاب شرح الجامع الصغير (المطول)**: ذكره اللكنوي في كتابه الفوائد، فقال: (وله ثلاثة شروح على الجامع: مطول، ومتوسط، ومتأخر)[56]، ولعلي وجدت نسخة له في مكتبة الأزهر تحت رقم (1977).

---

(50) تاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان (النسخة الألمانية): الأصل جـ1/ ص374.
(51) تاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان (النسخة الألمانية): الأصل جـ1/ ص374.
(52) تاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان (النسخة الألمانية): الأصل جـ1/ ص374.
(53) تاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان (النسخة الألمانية): الأصل جـ1/ ص374.
(54) تاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان (النسخة الألمانية): الأصل جـ1/ ص374.
(55) فهرس مخطوطات مكتبة كوبريلي باستنبول بتركيا جـ1/ ص330، هدية العارفين: جـ1/ ص783.
(56) الفوائد البهية: ص149.

ن ـ **كتاب مسائل طبخ العصير**: ويوجد له أصل مخطوط في ليدن بهولندا، تحت رقم: (1798)[57].

س ـ **كتاب مسائل الشيوع**: توجد منه نسخة بمكتبة كوبريلي باستنبول بتركيا تحت رقم: (689 مجموعة رقم 8). وذكره البغدادي ضمن كتب ابن مازه، وقال: لعله كتاب البيوع[58].

ع ـ **الواقعات الحسامية في مذهب الحنفية**: يوجد لهذا الكتاب نسخ خطية في جوتا بألمانيا، تحت رقم: (90/ 689)[59].

ثالثاً ـ الكتب المفقودة:

أ ـ **كتاب التراويح**: ذكره البغدادي في كتابه هدية العارفين ضمن كتب عمر ابن مازه البخاري[60].

ب ـ **كتاب التزكية**: ذكره البغدادي في كتابه هدية العارفين من ضمن كتب عمر ابن مازه البخاري[61].

ج ـ **كتاب شرح أدب القاضي لأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم 182هـ)**: ذكره البغدادي ضمن كتب عمر بن مازه البخاري[62].

د ـ **كتاب شرح الجامع الصغير المتوسط**: وهو الآخر ذكره عبد الحي اللكنوي في فوائد سابقة الذكر[63].

---

(57) تاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان (النسخة الألمانية): الأصل جـ1/ ص374.

(58) فهرس مخطوطات مكتبة كوبريلي باستنبول بتركيا جـ1/ ص330، هدية العارفين: جـ1/ ص783.

(59) تاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان (النسخة الألمانية): الأصل جـ1/ ص374.

(60) هدية العارفين: جـ1/ ص783.

(61) هدية العارفين: جـ1/ ص783.

(62) هدية العارفين: جـ1/ ص783.

(63) الفوائد البهية: ص149.

هـ ـ كتاب **المنتقي**: أورده عبد الحي اللكنوي في الفوائد البهية، ضمن مؤلفات عمر بن عبد العزيز بن مازه[64].

و ـ كتاب **الوقف والابتداء**: ذكره الحاجي خليفة في كتابه كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، فقال: كتاب الوقف والابتداء للإمام حسام الدين عمر بن عبد العزيز بن مازه الحنفي[65].

دراسة لشرح بن مازه البخاري للجامع الصغير

أولاً ـ صحة نسبة الشرح لابن مازه:

أكدت جميع كتب التراجم والسير التي أوردت ترجمة ابن مازه أو جزءاً منها أن له مصنفات منها شرح الجامع الصغير؛ فقد ذكر رضا كحالة في معجمه أن له تصانيف كثيرة منها: شرح الجامع الصغير للشيباني في فروع الفقه الحنفي[66].

وذكره صاحب كشف الظنون، وقال: وترتيب الجامع الصغير للإمام القاضي ـ الطاهر محمد بن محمد الدباس البغدادي ـ، وعلى هذا المرتب كتاب للصدر الشهيد حسام الدين عمر بن عبد العزيز بن مازه المتوفى شهيداً سنة (536هـ)[67].

وجاء في كتاب هدية العارفين (في ذكر مصنفات ابن مازه): (من تصانيفه: شرح الجامع الصغير للشيباني في الفروع)[68].

---

(64) الفوائد البهية: ص149.

(65) كشف الظنون: ص1471.

(66) معجم المؤلفين رضا كحالة: جـ7/ ص291.

(67) كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون لحاجي خليفة: المجلد الأول/ ص563.

(68) هدية العارفين للبغدادي: جـ1/ ص783.

وأورد القرشي في جواهره سيرة ابن مازه ذاكراً تصانيفه، فقال: ومن تصانيفه: شرح الجامع الصغير[69].

وجاء في تاج التراجم أن له الجامع الصغير[70].

وكذا في مفتاح السعادة[71].

وذكره عبد الحي اللكنوي الهندي في فوائده، فقال: وشرح الجامع الصغير، وهو شرح مختصر مفيد[72]. وذكره كارل بروكلمان في تاريخه[73].

وكذا فؤاد سزكين، فقد ذكر له عدة مخطوطات في أنحاء متفرقة من مكتبات العالم[74].

ثانياً ـ صحة نسبة العنوان للكتاب:

جاء في مقدمة الشرح بعد الحمد له، والتصلية: (قال الشيخ الإمام الأجل حسام الدين عمر بن عبد العزيز البخاري ـ رحمه الله ـ أما بعد. . . إلخ).

جاءت هذه المقدمة في جميع المخطوطات التي طالعتها، والتي تصل إلى حوالي ست وثلاثين (36) مخطوطة وكلها تتفق على هذه المقدمة، بأن هذا الشرح لعمر بن عبد العزيز بن مازه البخاري.

أما من جهة العنوان الخارجي، فقد نسبتها له، وبأسماء مختلفة، فمثلاً: جاء في نسخة همدر باسم: الجامع الصغير لحسام الدين البخاري. وجاء في نسخة جامعة استنبول رقم (A1956) باسم: كتاب مفتاح النوازل للبخاري العالم العلامة حسام الدين عمر بن عبد العزيز البخاري.

---

(69) الجواهر المضيئة للقرشي: جـ1/ ص391 ـ 392.
(70) تاج التراجم لابن قطلوبغا: ص46، رق (139).
(71) مفتاح السعادة لطاش كبرى زاده: جـ2/ ص142.
(72) الفوائد البهية في تراجم الحنفية: ص149.
(73) تاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان: الملحق جـ1/ ص639.
(74) تاريخ التراث العربي: ج2/ ص64 ـ 65.

وجاء في نسخة استنبول رقم (2150A) باسم: شرح الجامع الصغير للحسام الشهيد المعروف بالصدر الشهيد.

وجاء في نسخة كلكتا: كتاب الجامع الصغير من تصنيف الشيخ الكامل حسام الدين البخاري.

وجاء في النسخة التونسية باسم: كتاب الجامع الصغير الحسامي.

وجاء في نسخة يني جامع باستنبول: كتاب شرح الجامع الصغير للشيخ الإمام العلامة برهان الأئمة عمر بن عبد العزيز بن مازه أبو محمد المعروف بالحسام الشهيد. وفي نسخة عموجة حسين باسم: شرح الجامع الصغير لحسام الدين البخاري الشهيد. وكذا في نسخة جار الله بنفس العبارة.

وفي نسخة آية صوفيا رقم (1094) باسم: كتاب الجامع الصغير الحسامي.

ثالثاً ـ المصادر التي اعتمدت عليها:

مما لا شك فيه أنه اعتمد في شرحه على مصادر كثيرة، ومتعددة، إلا أنه لم يذكر المصادر كلها التي اعتمد عليها كعادة أبناء عصره، ولكنه لا يخلو شرحه هذا من بعض الإحالات، والإشارات إلى بعضها، وهي:

1 ـ أدب القاضي للخصاف[75] [76]:

أدب القاضي للخصاف اشتمل على مائة وعشرين باباً في علم القضاء، وقد شرحه علماء كثيرون كالجصاص الرازي، (وهو مطبوع محقق)، وشرح ابن مازه (مطبوع محقق)[77].

---

(75) شرح ابن مازه للجامع الصغير: ص 595.

(76) الخصاف هو: أبو بكر أحمد بن عمرو الشيباني الخصاف، روى عن أبي عاصم النبيل، وأبي داود الطيالسي، توفي ببغداد سنة 261هـ. (تاريخ التراث العربي لفؤاد سزكين: جـ2/ ص80).

(77) تاريخ التراث العربي لفؤاد سزكين: جـ2/ ص81.

2 ـ الأصل في الفروع:

لمحمد بن الحسن الشيباني: من أجل الكتب وأكبرها وأبسطها، وجاء في كشف الظنون: للإمام محمد الشيباني المتوفى سنة تسع وثمانين ومائة المبسوط، ألفه مفرداً، فأولاً ألف مسائل الصلاة، وسماه: (كتاب الصلاة)، وألف مسائل البيع، وسماه: (كتاب البيوع)، وهكذا الإيمان، والإكراه، ثم جمعت، فصارت مبسوطاً، وهو المراد حيث ما وقع في الكتاب في كتاب فلان... إلخ)[78] [79].

والكتاب في ستة مجلدات طبع الجزء الأول إلى الجزء الرابع الذي ينتهي بكتاب الجنايات في سنة (1386م) بحيدر أباد، بعناية أبي الوفاء الأفغاني.

3 ـ الأمالي لأبي يوسف:

يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الكوفي[80]، ذكر هذا الكتاب السرخسي في أصوله، وابن مازه في شرحه هذا، ولا يعرف عنه شيء[81].

4 ـ الجامع الكبير لمحمد بن الحسن الشيباني[82] [83]:

كتاب كبير شامل لمسائل الفقه، وخالٍ من الاستدلال الفقهي، جامع لجلائل المسائل، ومشتمل على عيون الروايات، ومتون الدرايات، طبع الكتاب

---

(78) كشف الظنون: جـ2/ ص1581.

(79) شرح ابن مازه للجامع الصغير: ص116، ص127.

(80) أبو يوسف: يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الكوفي بن سلامة سعد بن حبته الصحابي، ولد سنة 113هـ/ 731م بالكوفة، قرأ على هشام بن عروة، وابن أبي ليلى، وأبي حنيفة، وتولى منصب قاضي القضاة في زمن هارون الرشيد، توفي سنة 182هـ798م ببغداد. (تاريخ التراث العربي: جـ2/ ص49. شرح ابن مازه للجامع الصغير: ص514).

(81) تاريخ التراث العربي: جـ2/ ص52.

(82) راجع الفصل الأول من الجانب الدراسي للتعريف بالشيباني.

(83) شرح ابن مازه للجامع الصغير: ص278، ص373.

عدة طبعات في القاهرة سنة 1356هـ، وحيدر أباد بعناية أبي الوفاء الأفغاني سنة 1356هـ[84].

5 ـ الجرح المجرد للخصاف:

لا يعرف عنه شيء إلا من ذكر ابن مازه له[85].

6 ـ الزيادات:

لمحمد بن الحسن الشيباني، ألفه محمد بعد تأليفه الجامع الكبير، فذكر فروعاً لم يذكرها فيه، فصنف كتاباً، وسماه (الزيادات)، وهو: كتاب وجيز، يشتمل على سبعة أبواب، استدرك فيه ما فاته في الجامع الكبير، ويعد من أبدع الكتب[86]. شرحه كثير من العلماء. وله أصول خطية في جار الله باستنبول تحت رقم (679/ 1)، وآيا صوفيا تحت رقم: (5831/ 0)، وغيرها[87] [88].

7 ـ السير الكبير[89]:

وهو آخر تصنيف صنفه محمد بن الحسن الشيباني في الفقه، ويدور موضوع الكتاب حول جميع الأمور المتعلقة بالحرب، فهو في الحقيقة القانون الدولي للمسلمين في أمور الحرب، ومن المؤسف أن نص الكتاب فقد، فلا نستطيع الرجوع إليه إلا من خلال ما ورد في شرح السرخسي. طبع في الهند حيدر آباد بالدكن (سنة 1335 ـ 1336)، وطبع بمصر بعناية صلاح الدين المنجد سنة (1957 ـ 1960م)[90].

---

(84) تاريخ التراث العربي: جـ2/ ص54.

(85) شرح ابن مازه للجامع الصغير: ص420.

(86) مقدمة الطبع لشرح السرخسي (للنكت): ص8.

(87) تاريخ التراث العربي: جـ2/ ص54.

(88) شرح ابن مازه للجامع الصغير: ص536.

(89) شرح ابن مازه للجامع الصغير: ص541.

(90) تاريخ التراث العربي: جـ2/ ص69.

8 ـ كتاب الصلح[91] [92]:

لعله كتاب من الكتب التي اشتمل عليها المبسوط لمحمد بن الحسن الشيباني، والله أعلم.

رابعاً ـ أهمية الكتاب (الشرح)

أما أهميته بالنسبة للفقه، فهو كتاب يعلل، ويشرح المسائل، ويبين التعليلات لكل مسألة من مسائل الكتاب، مما زاد الكتاب أهمية وفائدة، وبخاصة زيادته التعليل الفقهي، فزاد شرحه قيمة على قيمته، وعلواً على علوه.

أما أهميته بالنسبة للمصادر التي اعتمد عليها، فإنه اعتمد على مصادر غير موجودة الآن، فصار هو في مرتبتها بعد فقدانها، مثل كتاب الأمالي لأبي يوسف، وكتاب الجرح المجرد للخصاف. وبالتالي صار الكتاب المصدر الأول بعد فقدانها. وبذلك استطاع أن يحفظ لنا نصوصاً غذت المكتبة الإسلامية عامة، والفقهية خاصة.

خامساً ـ نهج ابن مازه في شرحه:

تميز كتاب الجامع الصغير لمحمد بن الحسن الشيباني ـ والذي اشتمل على اثنتين وثلاثين وخمسمائة وألف مسألة ـ بخلوه من الاستدلال الفقهي، وتجرده من التعديلات.

فكان عمل ومنهج عمر بن عبد العزيز بن مازه البخاري متميزاً بإيراد التعديلات والاستدلالات الفقهية لكل المسائل الواردة.

فإنه يرد المسألة بدون ذكر رجال السند المذكورين في الجامع نفسه (محمد، عن يعقوب، عن أبي حنيفة) بل يدخل في المسألة مباشرة، وأورد هذا السند مرة في أول مسألة من مسائل الشرح، ومرة في آخر مسألة من مسائل

---

(91) شرح ابن مازه للجامع الصغير: ص541.

(92) تاريخ التراث العربي: جـ2/ ص72.

الكتاب، خشية الإطالة، فاكتفى بذكره في أول الكتاب وآخره، دون الحاجة إلى تكراره مئات المرات، فمثلاً في ـ باب القضاء في المواريث والوصايا: يقول: نصراني مات، فجاءت امرأته مسلمة، فقالت: أسلمت قبل موته، فالقول قول الورثة، تمسكاً بالحال في معرفة الماضي في حكم الدفع.

وإذا دعت الحاجة إلى ذكر أقوال علماء آخرين من المذهب الشافعي أو أحناف، فإنه يذكر أقوالهم، فمثلاً على ذلك: (نقطة قشرت ـ فسال منها ماء أو غيره عن رأس الجرح، نقض الوضوء، وإن لم يسل لا ينقض وقال الشافعي: لا ينقض في الوجهين، وقال زفر: ينقض في الوجهين[93].

وقد يذكر بعده عبارة: (ولنا كذا كذا... إلخ) إذا دعت الضرورة؛ ليؤكد، أو يعلل، أو يرجح ما يراه أصوب، مؤيداً بالآيات الكريمة، والأحاديث، والقياس، وأقوال الصحابة، مثال على ذلك: (رجل فاتته صلاة يوم وليلة، فصلى صلاة دخل وقتها قبل أن يبدأ بما فات، لم يجز. وإن فاته أكثر من صلاة يوم وليلة، أجزأته التي بدأه. وهذا مذهبنا؛ بناء على أن الترتيب في الصلاة المكتوبة فرض. وعند الشافعي سنة؛ لأن كل واحد من الفرضين أصل بنفسه، فلا يكون شرطاً لغيره، ولنا ابن عمر ـ رضي الله عنه ـ ... إلخ)[94].

وكما عمل على ربط الكتاب بالإحالات؛ ليربط معلومات الكتاب بعضها ببعض، دون الحاجة إلى التكرار الممل، الذي يضعف من بنية الكتاب ولغته، والأمثلة عليها كثيرة منها قوله: (ولما يأتي في كتاب الكنايات)[95]، (هذا لما سيأتي)، وإحالة لما سيأتي. وإذا كان لمعلومة سبقت، فنجده يقول: (وقد مر في كتاب الزكاة من هذا الباب)[96]، وقد يأتي بإحالة مجهولة المكان ـ أي غير

(93) شرح ابن مازه للجامع الصغير: ص9.
(94) شرح ابن مازه للجامع الصغير: ص74.
(95) شرح ابن مازه للجامع الصغير: ص193.
(96) شرح ابن مازه للجامع الصغير: ص511.

محددة المكان ـ مثل: (وسيعرف هذا في موضعه)[97].

وإذا دعت الضرورة، فإنه يذكر تحليلاً وإعراباً للكلمة، إذا كان لذلك فائدة، فمثلاً: (وذكر الطالق ذكر لطلاق هو صفة المرأة لا لطلاق هو تطليق، والعدد الذي يقرن به نعت بمصدر محذوف معناه طلاقاً ثلاثاً كقوله: أعطيته جزيلاً، أي عطاء جزيلاً)[98].

وأسلوب ابن مازه ـ بصفة عامة ـ خالٍ من التعقيدات اللغوية والفقهية، فهو يأتي المسألة بأسلوب واضح، وبلغة فصيحة جلية خالية من الأخطاء النحوية؛ لإلمامه بالعربية، وإذا أورد كلمة فارسية، فإنه يفسرها بالعربية؛ حتى لا تبقى أي كلمة غامضة في الشرح.

سادساً ـ المآخذ التي أخذت على شرح ابن مازه:

يعتبر شرح ابن مازه للجامع الصغير لمحمد بن الحسن الشيباني قيم، عالي المرتبة بأسلوبه، ومنهجه العلمي الذي اتبعه فيه، ولكن لا يخلو الكتاب من بعض الملحوظات التي رأيت أن أذكرها، وأهمها:

1 ـ طول العنوانات:

مثل: (باب المرأة التي تصلي وربع ساقها مكشوف)، ومثل: (باب في الحر يكاتب عن العبد أو العبد يكاتب عن نفسه وغيره)[99].

2 ـ إيراده للأحاديث الضعيفة:

مثل: (ولنا قوله عليه الصلاة والسلام للمرتهن بعدما نفق فرس الرهن عنده: (ذهب حقك))[100].

---

(97) شرح ابن مازه للجامع الصغير: ص579.

(98) شرح ابن مازه للجامع الصغير: ص196.

(99) شرح ابن مازه للجامع الصغير: ص27.

(100) شرح ابن مازه للجامع الصغير: ص532.

وجاء في نصب الراية عند تخريج هذا الحديث: قال عبد الحق في (أحكامه): هو مرسل، وضعيف، وقال ابن القطان في كتابه: ومصعب بن ثابت ابن عبد الله بن الزبير، ضعيف، كثير الغلط، وإن كان صدوقاً، انتهى)[101].

وقوله ﷺ: «**إذا عمى الرهن فهو بما فيه**»[102]. قال الدارقطني: لا يثبت السند عن حميد، ومن بينه وبين شيخنا كلهم ضعفاء، ثم أخرجه عن اسماعيل ابن أبي أمية به، وقال: هذا باطل عن حماد وقتادة، وإسماعيل هذا يضع الحديث، انتهى[103].

المصادر والمراجع

1 ـ **الجواهر المضيئة**، للقرشي، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية بحيدر آباد الدكن الهند، ط الأولى، 1332هـ.

2 ـ **الفوائد البهية في تراجم الحنفية**، لعبد الحي اللكنوي، بعناية السيد محمد بدر الدين النعساني، مطبعة السعادة ـ مصر، الطبعة الأولى، سنة 1324هـ.

3 ـ **الكامل في التاريخ**، لابن الأثير، دار التراث العربي، بيروت، ط3، 1980م ـ 1400هـ.

4 ـ **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، لابن تغري بردي الأتابكي، نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب، القاهرة، بدون ط، 1983م ـ 1403هـ.

5 ـ **تاج التراجم في طبقات الحنفية**، زين الدين قاسم بن قطلوبغا، بغداد، مكتبة المثنى، بدون ط، 1962م.

6 ـ **تاريخ الأدب العربي**، لكارل بروكلمان، (النسخة الألمانية)، ليدن ـ هولندا، بدون ط، جـ1 الأصل (1941)، جـ2 (ملحق) 1937.

---

(101) نصب الراية: جـ4/ ص321.

(102) شرح ابن مازه للجامع الصغير: ص531.

(103) نصب الراية: جـ4/ ص321.

7 ـ **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، للذهبي، تح عمر تدمري، دار الكتاب العربي، ط الأولى، سنة 1995م.

8 ـ **تاريخ التراث العربي**، لفؤاد سزكين، أشرفت على طباعته ونشره إدارة الثقافة والنشر بالجامعة، 1403هـ، 1983م.

9 ـ **تاريخ التراث العربي**، لفؤاد سزكين، نقله إلى العربية محمود فهمي حجازي، وفهمي أبو الفضل، الهيئة المصرية للكتاب القاهرة، بدون ط، ت.

10 ـ **تذكرة الحفاظ** للذهبي، دار إحياء التراث العربي، بدون ط، ت.

11 ـ **فهرس مخطوطات مكتبة كوبريلي**، رمضان شيشن، استنبول، بدون ط، 1986م.

12 ـ **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، للحاجي خليفة، المطبعة البهية استنبول ـ تركيا، بدون ط، 1941م ـ 1943م.

13 ـ **لسان الميزان**، لابن حجر العسقلاني ـ حيدر آباد الدكن ـ الهند، بدون ط، 1330هـ.

14 ـ **مختصر تاريخ العرب والإسلام**، ترتيب محمد دروزة، المطبعة السلفية ـ مصر، ط2، 1344هـ ـ 1925م.

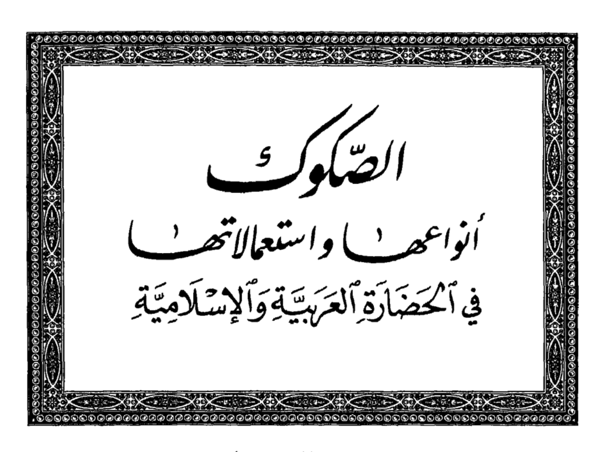
15 ـ **معجم البلدان**، لياقوت بن عبد الله الحموي البغدادي، دار صادر ـ دار بيروت للطباعة والنشر ـ بيروت، بدون ط، 1375هـ ـ 1956م).

16 ـ **معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية**، لعمر رضا كحالة، مطبعة الترقي بدمشق، بدون ط، سنة 1378هـ ـ 1956م.

17 ـ **مفتاح السعادة ومصباح الريادة**، لطاش كبري زاده، طبعة الهند، بدون ط، 1329هـ.

18 ـ **نصب الراية لأحاديث الهداية**، للزيلعي، مع حاشية بغية الألمعي، مطبوعات المجلس العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1393هـ ـ 1973م.

19 ـ **هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين**، لإسماعيل باشا البغدادي، استنبول، بدون ط، 1931م.



د. ماهر عبد الغني دعّوب
الجامعة الأسمرية - زليتن

الصك:

أمر خطي يُدفع بواسطته مقدار معين من النقود إلى الشخص المسمى فيه[1] وقد أوضح «الخوارزمي» في مفاتيحه[2]: بأن الصك عمل يعمل لكل طمع يُجمع فيه أسامي المستحقين وعدتهم ومبلغ مالهم، ويوقع السلطان في آخره بإطلاق الرزق لهم، وواضح من هذا التعريف أن الخوارزمي يقصد بالصك، إذْن

(1) ابن منظور: لسان العرب، دار صادر ودار بيروت، بيروت، 1953م، جـ1، ص99، جـ2، ص459.

(2) الخوارزمي: مفاتيح العلوم، منشورات مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط2، 1981/ ، ص38.

صرف المرتبات من السلطة لدفع الأموال إلى مستحقيها. وقوله: «عمل يعمل لكل طمع»، أي لكل وقت تستحق فيه الرواتب[3].

وذكر ابن الأثير[4] أن الصك: «يكتب للإنسان فيه شيء يصل إليه» وهو هنا قد اتفق مع الخوارزمي في معنى الصك، إلا أنه أضاف إليه الأموال التي كان يدفعها أصحاب الشأن إلى الناس على سبيل الصلة.

أما النووي[5] في شرحه لصحيح مسلم، فقد ذكر أن الصك هو: «الورقة المكتوبة بدين»، وهذا تعريف آخر للصك نقلنا إلى اتجاه آخر، حيث قصد أن معنى الصك هو المعروف لدى أوساط التعامل النقدي والنشاط التجاري من أنه الورقة المتضمنة ديناً. لذلك يمكننا القول إن الصك هو: «كتاب الإقرار بالمال»[6].

وقد جمع «متز»[7] بين هذه التعريفات بقوله الصك: «سند الدين»، وفي مكان آخر يقول: الصك أشبه بالشيك الرسمي عندنا[8].

لهذا يرى «الدوري»[9] أن هناك نوعين من الصكوك: «صك استدانة، وصك استلام» أما عن أصل هذا المصطلح فقد رأى الدوري[10] أن «الصك»

---

(3) محمود المرسي لاشين: التنظيم المحاسبي للأموال العامة في الدولة الإسلامية، دار الكتب اللبناني، بيروت، ط1، 1961م، ص224.

(4) ابن الأثير: النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق طاهر الزاوي، ومحمود الطناحي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط1، 1963، جـ4، ص81.

(5) النووي: شرح صحيح مسلم، المطبعة المصرية، القاهرة، د.ت، جـ10، ص171.

(6) سعيد الشرتوني: أقرب الموارد في فصح العربية والشوارد، بيروت، 1883، جـ1، ص655.

(7) متز: الحضارة، الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة عبد الهادي أبو ريدة، بيروت، ط4، 1967، جـ2، ص279.

(8) المرجع نفسه، جـ2، ص279، 280.

(9) عبد العزيز الدوري: تاريخ العراق الاقتصادي في الرابع الهجري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 1995م، ص152.

(10) عبد العزيز الدوري: تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، ص198.

كلمة فارسية معربة أصلها «جك» ومنها جاء لفظ «Cheque» في بعض اللغات الأجنبية، غير أن «التمسماني»[11] يتمسك بأن أصل اللفظ عربي، والدليل على ذلك: لفظتاه في الألمانية «Wehsel»، وفي الهولندية «Wissel»، وهما قريبتان في نطقهما إلى نطق لفظ «صك» بالعربي.

وغاية الأمر في الصك أنه يساعد في البيع والشراء بمختلف ألوانه «داخل المدينة نفسها»[12]، وليس له صلاحية من هذا النوع خارج المدينة التي كتب فيها.

لقد ورد مصطلح «الصك» في المصادر الإسلامية بصيغ متعددة منها: العهد[13]، والوثيقة[14]، والتوقيع[15]، والرقعة[16]. وكانت له استعمالات رسمية من قبل الدولة وعادة ما كانت استعمالاته في إطار الأرزاق، والأعطيات، أو نفقات وإعانات، فكان عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ أول من صك. فقد أشار اليعقوبي[17] إلى أن الخليفة الراشد الثاني فقد استخدم الصكوك فق توزيع مقادير العطاء على مستحقيه، إذ أرسل والي مصر «عمر بن

---

(11) عبد العزيز التمسماني: انتشار المسكوكات المغربية وأثرها على تجارة الغرب المسيحي في القرون الوسطى، (بحث منشور في ندوة الغرب الإسلامي والغرب المسيحي خلال القرون الوسطى، نشر كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، المغرب، ط1، 1995، ص195).

(12) الصابي: الوزراء، تحقيق، عبد الستار أحمد فراج، دار الآفاق العربية، مصر، 2003م، ص89.

(13) وكيع: أخبار القضاة، صححه وعلق عليه، عبد العزيز مصطفى المراغي، مطبعة الاستقامة، القاهرة، ط1947، 1م، جـ1، ص185.

(14) علي بن خليل الطرابلسي: معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، بولاق، القاهرة، 1300هـ، ص75.

(15) ياقوت الحموي: معجم البلدان، تحقيق، فريد عبد العزيز الجندي، دار الكتب العلمية؟، بيروت، ط1، 1995م، جـ2، ص272.

(16) التنوخي، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، اختيار، عبد الإله نبهاني، وزارة الثقافة السورية، 2001م، السفر الثاني، جـ2، ص11، 12، وانظر كذلك ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1995م، جـ3، ص250، 251.

(17) اليعقوبي: تاريخ اليعقوبي، دار صادر، بيروت، 1992م، جـ2، ص144، 145.

العاص رضي الله عنه» في البحر عشرين مركباً، وفي كل مركب ثلاثة آلاف «إردب»[18]، فلما أُخبر الخليفة بوصلوها أمر «زيد بن ثابت»... وان يصك للناس صكوكاً من قراطيس، ثم يختم أسافلها، فكان أول من صك وختم أسفل الصكوك».

ولا اعتقد أن المقصود بالصكوك هنا لصكوك المالية؛ بقدر ما هو مقصود منها «إيصال» يستطيع المواطن من خلاله الحصول على نصيبه من التموين القادم من مصر.

وقد روي عن أبي مخنف صكوك الهبات والمنح التي كانت تقدم من الدولة، «ذلك أن عبد الله بن خالد بن أسيد بن أبي العيص بن أمية قدم على عثمان بن عفان ـ رضي الله عنه ـ في مكة ومعه ناس، فأمر لعبد الله بثلاثمائة ألف، ولكل واحد من القوم بمائية ألف، وصك بذلك على عبد الله بن الأرقم وكان خازن بيت المال فاستكثره، وردّ الصك به»[19] ونحن لا يهمنا إن كانت هذه الصكوك صرفت من قبل خازن بيت المال أو لا؛ بقدر ما يهمنا استعمال الصك نفسه من قبل الجهة الرسمية في الدولة التي يمثلها شخص الخليفة.

يروي البلاذري[20] في أنساب الأشراف أنه: «كان على سعيد بن العاص ديون تبلغ تسعين ألف دينار مسجلة عند غرمائه بالصكوك»، ولا أدري إن كان المقصود بالصك هنا ما يتعامل به الصيارفة والتجار والغرض منه تسهيل

---

(18) الأردب: مكيال مصري للحنطة، يساوي 125، 73 كيلو غرام، أنظر فالتر هنتس: المكيال والأوزان الإسلامية وما يعادلها في النظام المتري، ترجمة د. كامل العسلي، الجامعة الأردنية، ط2، 2001م، ص58، وباللتر يساوي 90 لتراً. انظر محمد ضياء الدين الريس: الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية، مكتبة، دار التراث، القاهرة، ط5، 1995م، ص331.

(19) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، تحقيق، محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الكتب العربية الكبرى، القاهرة، 1959م، جـ3، ص35، 36.

(20) البلاذري: أنساب الاشراف، جـ4، قسم 2، ص132.

الإجراءات المالية في البيع والشراء، أم أن المقصود بالصك «سند الدين» وهي تشبه الوثيقة في مضمونها امتثالاً لقوله الله تعالى: ﴿إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَٱكْتُبُوهُ﴾[21] لأن النص لم يبين ذلك بوضوح، غير أن الأقرب أنها بمعنى سند الدين بدليل جملة «مسجلة عند غرمائه» الواردة في النص.

تشير النصوص إلى أن العطاء والأرزاق في صدر الدولة الأموية، كانت توزع على مستحقيها بالصكوك[22]، وأن والي العراق الحجاج بن يوسف الثقفي وزّع العطاء على مستحقيه بصكوك[23]. كما أن «الحارث بن نوفل» الذي كان على دار الرزق في البصرة زمن زياد بن أبيه[24] يعطي الأهالي صكوكاً يأخذون بموجبها ما خص لهم من الرزق كما هو الحال في الحجاز[25]. وجاء في العقد الفريد[26] أن الحجاج بن يوسف الثقفي قال ليزيد بن مسلم بعد أن منع عطاء أحد الأفراد وحبس اسمه، «افكك[27] لهذه عن اسمه واصكك له بعطائه». كما أن الخليفة عمر بن العزيزي رضي الله عنه 99 ـ 101هـ 717 ـ 719م كان قد امتنع عن صرف صك بعشرين ألف دينار كان سلفه الخليفة سليمان بن عبد الملك قد منحه لعتبة بن سعيد بن العاص قبل أن يتوفى الخليفة سليمان[28] وبقى الصك في حوزة صاحبه، ولم يطلق أمره إلا في خلافة يزيد بن عبد الملك الذي وافق على صرف ما جاء فيه[29].

---

(21) سورة البقرة، الآية: 282.

(22) ابن عبد الحكم: فتوح مصر وأخبارها، مطبعة بريل، ليدن، 1920، ص66.

(23) ابن عبد ربه: العقد الفريد، دار الجيل، بيروت، 1953م، ـ1، ص31.

(24) البلاذري: أنساب الأشراف، جـ4، قسم 2، ص143.

(25) البعقوبي، تاريخ اليعقوبي، دار صادر، بيروت، 1922م، جـ2، ص177.

(26) ابن عبد ربه: المصدر السابق، جـ1، ص36.

(27) الفلك هو: أن يصحح اسمه ورزقه في الجريدة بعدما وضع. الخوارزمي: مفاتيح العلوم، ص43.

(28) ابن عبد الحكم: سيرة عمر بن عبد العزيز، بيروت، 1967م، ص58، 59.

(29) نفس المصدر والصفحة.

وذكر الجاحظ[30] أن الخليفة المأمون 198 ـ 218هـ/ 813 ـ 833م أطلق جملة صكوك لبعض الدهاقين في سمرقند، وفي خلافة الواثق 227 ـ 232هـ 841 ـ 847م تقدم جعفر المتوكل إلى بيت المال بصك يتضمن رزقاً مقرراً له، وقد استطاع جعفر أن يقبض المبلغ المودع في صكه وقدره عشرون ألف درهم[31]. وفي خلافة المتعضد 279 ـ 289هـ/ 892 ـ 901م ذكر الصابي[32] صكوكاً كانت تحرر شهرياً بمبلغ ثلاثة آلاف دينار لتوزع على العاملين في دار الخلافة.

وقد أشار الصابي[33] إلى أن رواتب من هم في خدمة دار الخلافة كانت أحياناً تصرف بالصكوك، فعندما تولى الحسن بن مخلد ديوان الأزمة في عهد الخليفة المعتمد على الله 256 ـ 279هـ/ 869 ـ 892م كتب للعاملين في دار الخلافة صكوكاً بألف وستمائة دينار وجههم بها إلى بيت المال.

كذلك أشار الصابي[34] إلى صكين حرراً في خلافة المعتضد 279 ـ 289هـ 892 ـ 901م مبلغ كل منهما مائة وعشرون ألف دينار كانت تطلق عطاء للجيش وفق جرائد «قوائم» تدرج فيها أسماء المستحقين. وفي خلافة المتقي 329 ـ 333هـ 940 ـ 944م دُفعت رقعة لأبي بكر الصولي بمبلغ ألفي درهم عن الرزق المقرر له[35] وفي عهد عضد الدولة البويهي 377هـ/ 987م دخل بعض خواص الأتراك إلى ديوان الجيش وأخذوا صكوكهم بالقوة من الكاتب، ولما

---

(30) الجاحظ: المحاسن والأضداد، القاهرة، 1324هـ، ص8.

(31) الطبري: تاريخ الأمم والملوك، تحقيق، محمد أبو الفضل إبراهيم، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 1992، جـ9، ص156، 157.

(32) الصابي: الوزراء، ص22.

(33) المصدر نفسه: ص17، 77.

(34) الصابي: الوزراء، ص257.

(35) انظر الصولي: أخبار الراضي بالله والمتقي لله، نشر، ج هيورث، د.ن.، دار المسيرة، بيروت، ط3، 1993م، ص195.

علم عضد الدولة بذلك، استدعى الكاتب وطلب منه استدعاء الصكوك من أصحابها وصرفهم من الخدمة[36].

لقد توسع نطاق استعمال صكوك المدفوعات في دواوين الدولة، وأصبحت أبسط الأجور تدفع بواسطتها، وبهذا الصدد قال الخوارزمي[37]: «والصك أيضاً يستعمل لأجور الساربانيين[38] والجماليين[39] ونحوهم».

كانت صكوك الأرزاق والعطاء تنظم بشكل جماعي تتضمن مبالغ تصرف للمستحقين بناء على قوائم تحرر وتعد لهذا الغرض، وقيمة كل شخص ومقداره من العطاء أمام اسمه[40].

أما عن صكوك الإنفاق، فهناك جملة من الصكوك حررت لهذا الغرض منها صك لنفقات أمير الكوفة زياد بن أبيه 50 ـ 53هـ/ 670 ـ 672م أحيلت إلى بيت المال لصرفها[41]، وصكوك أخرى خاصة بنفقات أمير العراق يزيد بن المهلب 96 ـ 97هـ/ 714 ـ 715م حُوّل أمر صرفها إلى صالح بن عبد الرحمن المسؤول عن الخراج والأمور المالية في الولاية[42]، حيث ذكر ابن الأثير[43] أن صالحاً قد صرف هذه الصكوك على مضض.

وفي خلافة المعتصم أُطلقت عام 219هـ/ 834م صكوك عن نفقات شراء بعض الأراضي التي بنيت عليها مدينة سامراء، وقد بلغت قيمة هذه الأموال

---

(36) أبو شجاع: ذليلي كتاب تجارب الأمم، تصحيح هـ ف آمدروز، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، د.ت، ص46.

(37) الخوارزمي: مفاتيح العلوم، ص38.

(38) الساربانيين: أصحاب القطيع من الماشية ونحوه. ابن منظور: لسان العرب المحيط، م3، ص125.

(39) الجماليين: أصحاب الجمال. المصدر نفسه، م1، ص502.

(40) التنوخي: الفرج بعد الشدة، جـ3، ص295، 296.

(41) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، جـ4، ص22.

(42) الطبري: تاريخ الرسل والمملوك، جـ6، ص524.

(43) ابن الأثير: الكامل في التاريخ، جـ4، ص145.

المحررة في الصكوك نحو خمسة آلاف دينار[44]. وقد تولى الوزير أحمد بن خالد عملية الشراء وصك الصكوك.

وفي خلافة المستكفي 333هـ/ 944م أُحيل على الجبهذ صك بمبلغ تسعة دراهم عن نفقات شراء بواري ونفط[45]. وهذا يعطي دلالة بأنه ليس للصك حد معين في تثبيت الرقم عليه فقد يكون فيه آلاف الدنانير، وقد تكون به بعض الدراهم. وحرر صك بمبلغ أربعين ألف درهم عن نفقات خاصة لمعز الدولة البويهي[46].

أما عن صكوك الإعانات، فقد ذكر ابن سعد[47] أن عاصم بن عمر بن قتادة، وبشير بن محمد بن عبد الله بن زيد بن عبد ربه قدما على الخليفة عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه 99 ـ 101هـ/ 717 ـ 719م في خلافته فذكرا أن عليهما دينا لا يستطيعان قضاءه وطلبا مساعدة الخليفة، فأمر الخليفة لكل واحد منهما بـ 400 دينار، وكتب لكل منهما صكاً بالمبلغ الذي منح له ووجه أمر صرف الصك إلى بيت المال.

وحين عزم الخليفة الرشيد 170 ـ 193هـ/ 786 ـ 808م على مصادرة منصور بن زياد على عشرة آلاف درهم، ولم يكن عنده هذا المبلغ الكبير، ساعده يحيى البرمكي على جمعه وطلب من ابنيه الفضل وجعفر مساعدته، فبعثا إليه صكوكاً إلى الجهبذ فقبض المال وأوصله إلى الرشيد[48].

وكان الإمام العلوي محمد بن إبراهيم قد ركبه دين، فقصد الفضل بن يحيى البرمكي في الف ألف درهم فتوسط الفضل لدى الرشيد في فك ضيق

---

(44) ياقوت الحموي: معجم البلدان، تحقيق، فريد عبد العزيز الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1995م، جـ3، ص174.

(45) ابن مسكويه: تجارب الأمم، جـ2، ص80.

(46) المصدر نفسه، جـ2، ص83.

(47) ابن سعد: الطبقات الكبرى، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1957م جـ5، ص257.

(48) البيهقي: المحاسن والمساوئي: دار صادر، بيروت، د.ت، جـ2، ص511.

الرجل، فكتب الرشيد صكاً إلى محمد بن إبراهيم بالمبلغ[49]. وقد سأل الفضل بن سهل الخليفة المأمون 198 ـ 218هـ/ 813 ـ 833م في إعانة أهل بيوتات دهاقين سمرقند، ففوضه في إخراج الصكوك وبعث المال إليهم[50]. ودفع الحسن بن سهل وزير الخليفة المأمون توقيعاً بألف درهم لأحد السقاة شكا إليه من الأموال لسد نفقات تزويج ابنته[51].

وكان الحسن بن مخلد وزير الخليفة المعتمد 256 ـ 279هـ/ 869 ـ 892م يُعين الناس بأموال كثيرة فقد صك في ليلة واحدة لطالبي الإعانات ألفاً وستمائة دينار[52] وأطلق الوزير أبو علي الخاقاني إلى نصر بن الفتح كاتب مؤنس الخادم بصك ليعينه على مرض ابنته[53]. وبذلك أضحت الصكوك شعبية التعامل حيث لم تقتصر على الدولة ومؤسساتها فقط؛ بل حتى بعض عامة أفراد المجتمع أخذوا يتعاملون بها، وبغض النظر عن صحة الأرقام الواردة من عدمها، فإن المهم هنا هو استخدام هذه الصكوك نفسها.

لقد كانت هناك مجموعة من الترتيبات تتخذ في إطلاق هذه الصكوك الرسمية، منها:

1 ـ إشراف بيت المال على جميع الصكوك التي تحرر في دواوين الدولة المختلفة[54].

---

(49) الجهشياري: الوزراء والكتاب، تحقيق، مصطفى السقا وآخرون، شركة مصطفى الحلبي، مصر، ط2، 1980م، ص195، وانظر كذلك سليمان الدخيل، الفوز بالمراد في تاريخ بغداد، تقديم وتعليق د. محمد زينهم، دار الآفاق، مصر، ط1، 2003، ص42.

(50) البيهقي: المصدر السابق، جـ2، ص438.

(51) أحمد الشرواني: حديقة الأفراح لإزاحة الأتراح، القاهرة، 1282هـ، 257.

(52) الصابي: الوزراء، ص89.

(53) المصدر نفسه، ص300.

(54) لقد كان من مهام مجلس بيت المال تنظيم حسابات ديوان النفقات وتوخي ضبطها، وذلك بمقابلة النفقات من صكوك وإطلاقات وأوامر صرف بمجاميع النفقات المصروفة التي كانت تصل إلى ديوان بيت المال. للاستزادة انظر حسام السامرائي: المؤسسات الإدارية في الدولة العباسية، مكتبة دار الفتح، دمشق، 1971، ص238.

2 ـ أن يؤشر صاحبها بعلامة على الصكوك والإطلاقات حين الفراغ من كتابها.

3 ـ تفقد الوزير وأحياناً الخليفة بنفسه الصكوك والإطلاقات ويتابعونها ويطالبون بها إذا لم يجدوها، وذلك حتى يُشعروا المحررين لها بأن لا يتخطوا التنظيمات السائدة في الديوان[55].

4 ـ في عد الخليفة المكتفي 289 ـ 295هـ/ 901 ـ 907م زيد من اتخاذ التدابير اللازمة في تحرير الصكوك، فقد أصدر الوزير العباس بن الحسن أمراً لصاحب بيت المال «بألا يطلق صرف أي صك إلا بموافقة صادرة من ابن الفرات كاتب ديوان الخراج ـ حينها ـ وُتثبت علامته على الصكاك»[56].

5 ـ تثبت الصكوك المدفوعة إلى الأشخاص في سجل خاص في الدواوين باعتبارها من النفقات التي صرفت من بيت المال[57] لكي يتم إليها الرجوع عند الحاجة، وهذا السجل عرضه للتفتيش والتدقيق[58].

6 ـ إذا كان الصك خارجاً من دار الخلافة فعادة ما كان يختم بخاتم الخلافة الخاص[59].

ولشيوع استعمال الصكوك في المجتمع كانت الدولة تسترد ديونها من المدينين عن طريق الصكوك[60]، وأحياناً توفِّي ديونها باستعمال الصكوك[61]،

---

(55) ابن قدامة: الخراج وصناعة الكتابة، تحقيق، د. محمد حسين الزبيدي، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1981م، ص36.

(56) الصابي: الوزراء، ص257، وانظر كذلك د. بدر عبد الرحمن: بنو الفرات في العراق في النصف الأول من القرن 4هـ، مكتبة الانجلو المصرية، ط1، 1987م، ص65.

(57) د. حمدان الكبيسي: التجارة الداخلية والخارجية للعراق، سلسلة حضارة العراق، دار الجيل، بيروت، بغداد، 1985م، ص332.

(58) ابن مسكويه: تجارب الأمم، جـ1، ص158، جـ2، ص80.

(59) د. حمدان الكبيسي: المرجع السابق، ص332.

(60) البيهقي: المحاسن والمساوئ، جـ2، ص159.

(61) الصابي: المصدر السابق، ص73.

فقد أشار التنوخي[62] إلى أن سعيد بن خالد كان رجلاً جواداً، وكان إذا لم يجد من النقود بين يديه ما يكفي لمن يريد أن يمنحه مالاً، كتب له صكاً بالمبلغ الذي قرر منحه إياه.

وكان جهابذة الدولة هم الذين يتولون أمر صرف هذه الصكوك سواء التي منها تتضمن نفقات[63]، أو تلك التي تتضمن إيراداً للخزينة[64]، وكان يتم تسجيل الصكوك الخاصة بالإيرادات والنفقات في سجلات خاصة بكل صنف منها، ويحاسب الجبهذ عن كل خطأ قد يرد فيها، وعلى الجبهذ أن يقدم كشفاً بحسابات ذلك وفق خطة ومنهج مدروس.

أما عن صكوك الصلة والمنح والهدايا والهبات، فقد كانت كثيرة، وزخرت معظم المصادر بنصوص منها. يذكر الثعالبي[65]: أن الخليفة العباسي الثاني أبا جعفر المنصور 136 ـ 158هـ/ 753 ـ 774م منح ولي العهد عيسى بن موسى صكاً بمبلغ مليون درهم، كما منح أبناء عمومته صكاً بمبلغ عشرة ملايين درهم، وأعطى الخليفة هارون الرشيد 170 ـ 193هـ/ 786 ـ 808م صكاً لمحمد بن إبراهيم الإمام بمبلغ مليون درهم[66]، كما حرر الخليفة نفسه صكاً بمائة ألف درهم لإبراهيم الموصلي[67]، وصكاً آخر بمبلغ ثلاثين ألف درهم للشاعر مروان بن أبي حفصة[68]، كذلك منح الخليفة المعتصم بالله الشاعر أبا

---

(62) التنوخي: في المستجاد من فعلات العباد، مطبعة المدني، دمشق، 1946م، ص175، 175.

(63) الصولي: أخبار الراضي بالله والمتقي لله، ص37.

(64) الهشياري: الوزراء والكتاب، ص220.

(65) الثعالبي: لطائف المعارف، تحقيق، د. محمود عبد الله، مكتبة دار العروبة، الكويت، ط1، 1984م، ص22.

(66) الجهشياري: المصدر السابق، ص195.

(67) الأصفهاني: الأغاني، تحقيق، عبد الكريم الغرباوي، وعلي ناصف، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2001م، جـ5، ص168.

(68) البيهقي: المحاسن والمساوئ، جـ1، ص191.

تمام صكاً لمدحه إياه إثر انتصاره على الروم البيزنطيين في عمورية سنة 233هـ/ 837م[69].

وبجانب هذا هناك صكوك للصلات والهدايا حررها أشخاص عاديون، فقد أعطى خالد بن عبد الله القسري رجلاً له به حُرمة صكاً بثلاثين ألف درهم[70]، وأكرم الفضل بن يحيى أحد ندمائه بصكوك كثيرة[71]، وكان أحد وزراء الخليفة الرشيد يكتب رقاعاً بمبالغ معينة، «ويركب في الليل أو في القائلة ويخترق شوارع البلد وينثرها، وكانت هذه الرقاع محالة إلى بعض الصيارفة لاستلام ما فيها»[72].

وعندما صادر الخليفة الرشيد يحيى بن خالد البرمكي وجد في خزائنه مبلغ اثني عشر مليون درهم محررة بصكوك، مثبت عليها تفصيلات قيمتها وأسماء المنتفعين بها وتواريخ ذلك[73]، وذكر جحظة الشاعر و المغني أنه غنّى للوزير الحسن بن مخلد وزير الخليفة المعتمد، فكتب له جزاء رقعة ورمى بها إليه، وإذاهي إلى صيرفي يعامله بـ 500 دينار فأخذها وصرفها[74].

لقد كان لصكوك المنح والعطايا والهبات ترتيب معين في صرفها، حيث يستدل على ذلك من رواية التنوخي عن الشاعر والمغني جحظة البرمكي حينما أراد أن يستلم ما في صكه ـ سالف الذكر ـ من أحد صيارفة درب

---

(69) الصولي: أخبار أبي تمام، تحقيق، خليل محمود، ومحمد عبده عزام، المكتب التجاري، بيروت، د. ت، ص143، 144.

(70) الأصفهاني: المصدر السابق، جـ22، ص30، 31.

(71) البيهقي: المصدر السابق، جـ2، ص208.

(72) الحسن بن عبد الله: آثار الأول في ترتيب الدول، بولاق، القاهرة، 1295هـ، ص22، 23.

(73) ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، تحقيق، د. طه محمد الزيني، مؤسسة الحلبي، القاهرة، 1967م. جـ2، ص169.

(74) التنوخي: نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، سفر 2، جـ2، ص11.

عون، قال له الصيرفي: «يا سيدي أنت الرجل المسمى في التوقيع، قال له نعم، قال: أنت تعلم أن أمثالنا يعاملون للفائدة ورسمنا أن نعطي في كل دينار درهماً»[75].

ويتبين من هذه الرواية الآتي:

- إن الأمر على الصراف يتطلب رقعة أو صكاً حتى تتم عملية الصرف.
- إن سعر الخصم درهم في كل دينار.
- إنها شخصية غير قابلة للتظهير.
- إنها غير محدودة بزمن.

هذا وقد انتشرت صكوك البضائع في التعامل، حيث يروي أنه في زمن الخليفة الأموي مروان بن الحكم كانت صكوك تحرر بمقدار معين من الطعام الجاري السائد آنذاك بدمشق، حيث كان المسؤولوين في الدولة يعطون هؤلاء المستحقين صكوكاً من الطعام بقدر عطائهم فيبيعون ما فيها بخصم معين إلى الصرافين عادة قبل أن يقبضوها معجلاً، فيمضي هؤلاء الصرافون ليقبضوا ما فيها من أموال من بيت المال[76]، وهذا النوع من الصكوك يصرف عادة لحامله، فعلم بذلك نفر من صحابة النبي ﷺ. منهم زهير بن ثابت وعبد الله بن عمر، «فدخلا على الخليفة مروان وقالا: أتحل بيع الربا يا مروان؟ قال: أعوذ بالله وما ذلك؟ فقالا: هذه الصكوك تبايعها الناس ثم باعوها قبل أن يستوفوها، فبعث مروان الحرس يتبعونها وينزعونها من أيدي الناس ويردونها إلى أهلها»[77].

---

(75) نفس المصدر والصفحة.

(76) ابن منظور: لسان العرب، جـ1، ص99.

(77) السيوطي: تنوير الحوالك في شرح موطأ الإمام مالك، مطبعة مصطفى محمود، القاهرة، د. ت، جـ2، ص141.

إن عملية بيع الصكوك إلى الصيرفي من شأنها الإسهام في النشاط المصرفي، فضلاً عن كونها تدر أرباحاً جيدة للصرافين الذين يتولون شراء هذا النوع من الصكوك بمبلغ معجل لقاء خصم معين، ففي هذا الصدد يذكر الحموري[78]: أن باستطاعة من كان يأخذ عطاءه بصكوك، صرف صكوكهم لدى الصرافين مقابل خصم معين، حيث كان الرسم أن يأخذ الصراف درهماً في كل دينار. أي عشرة في المائة. وهي أقل مما كان عليه الحال في أيام جستنيان حينما بلغت الفائدة 12٪[79].

وقد تصرف الصكوك في بيت المال وحينئذ يكون صاحب الصك غير ملزم بدفع عمولة عن صرف صكه[80]، ومن المؤكد أن الذين يلجأون إلى الصرافين يكونون مضطرين إلى ذلك، على الرغم من أنهم يعلمون أنهم يفقدون جزءاً من عطائهم الذي دوّن في الصك، لأنهم بحاجة ماسة كما يبدو إلى مبلغ العطاء المدوّن في الصك.

وبجانب هذا فقد استعملت الصكوك في المعاملات الشخصية الخاصة بين الأفراد[81]: بل لقد جرى استخدامها حتى في أسواق النخاسة، حيث يبدو أن لكل غلام أو جارية من الرقيق عهدة أو صكاً بحوزة المشتري يثبت فيها ملكيته لهؤلاء الرقيق الذين اشتراهم، إذ ورد في مصادرنا ما يشير إلى ذلك في قضية وقعت بين غلام ويهودي، حيث زعم الغلام بأنه حر غير مملوك، وأنه يُكره على اعتناق اليهودية، في حين كان اليهودي يُصر على أن الغلام مملوك له، واستشهد في ذلك بعهدة الغلام وكانت مكتوبة بالعبرانية، وقد نظر العالم الفقيه

(78) ياقوت الحموي: معجم الأدباء، بعناية مرجوليوت، القاهرة، 1923م، جـ3، ص272.

(79) لويس أرشيبالد: القوى البحرية والتجارية في حوض البحر المتوسط، ترجمة أحمد عيسى، مكتبة النهضة، القاهرة، 1960، ص263.

(80) الصابي: الوزراء، ص77، 78.

(81) الدوري: تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، ص199.

ابن لبابة وعدد من فقهاء عصره في هذه القضية[82]، هذا وقد كوتب محمد بن سيرين على عشرة آلاف درهم، وعشرة وصائف في صك لقاء عتقه[83].

وقد قامت الصكوك مقام سندات التملك للضياع والأموال، يروى أن ابن المقفع كان في الكوفة، وقد أُعجب بجارية ولم يكن عنده دراهم فبعث فجاء بصك ضيعته وقال: «هذه عهدة ضيعتي خذيها»[84]، كذلك استعملت الصكوك في شراء الأراضي، فقد روى الجهشياري[85] أن الفضل بن يحيى اشترى ضيعة بمائتي ألف درهم وأرسل إلى صاحبها صكاً بالثمن. ويذكر خسرو[86]: أن المعاملات في البيع والشراء تتم في البصرة عن طريق الصكوك، ويذكر «متز»[87] أن الرجل إذا اشترى عقاراً كتب صكاً بشرائه، عوضاً عن دفع المال في جينه. ويذكر صبحي الصالح[88] أن العرب عرفوا كيف ينقلون الصكوك بين السفن بواسطة الحمام الزاجل، غير أن هذا الرأي قد يحتاج للدقة والتأصيل ذلك أن الصكوك لا يتم التعامل بها إلا داخل المدينة نفسها[89]، وأن السفاتج هي التي يتم الأخذ بها خارج نطاق المدينة أو الولاية، لذا فقد يكون قصد الأستاذ الصالح السفتجة وليس الصك.

---

(82) ابن سهل: وثائق في أحكام أهل الذمة، تحقيق محمد عبد الوهاب خلاف، المركز العربي للإعلام. القاهرة، د. ت، ص47 وما بعدها.

(83) ابن سعد: الطبقات الكبرى، جـ7، ص78.

(84) الأصفهاني: الأغاني، جـ13، ص126.

(85) الجهشياري: الوزراء والكتاب، ص214، 215، وانظر الدخيل: الفوز بالمراد في تاريخ بغداد، ص42.

(86) ناصر خسرو: سفر نامة، تعريب، د. يحي الخشاب، دار الكتاب الجديد، بيروت، ط3، 1983م، ص146، وانظر كذلك د. البدلي: جزيرة العرب كما رآها الرحالة خسرو، (مجلة كلية الآداب، جامعة الرياض، م6، 1979، ص47).

(87) متز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، جـ2، ص279.

(88) صبحي الصالح: النظم الإسلامية نشأتها وتطورها، دار العلم للملايين، ط5، 1980، ص397.

(89) الصابي: الوزراء، ص89.

وكانت الصكوك تستعمل في الضمانة، والرشوة، روى الصابي[90] عن ابن الآجري صاحب الوزير ابن الفرات «أن ابن أبي البغل قد صار إليّ البارحة ليلاً وهو يعلم محلّي من الوزير ـ أي مكانتي وقربي منه ـ لآخذ له أماناً من ابن الفرات على أن لا يمسّ ابنه المحسّن بسوء.. فذهبت إليه وحدثته في ذلك وانتزعت منه صك ضمان بقيمة ثلاثة آلاف درهم.. أماناً للرجل وحقناً لدمه». وكتب الكوفي علي بن شيرزاد صكاً بأملاكه للقائد «بجكم» ـ كضمان له من القتل ـ فتسلّم بجكم ما كان بالقرب منه[91].

أما في الرشوة، فقد حاول أهل الأهواز رشوة أحد العمال لئلاً يزيد الضرائب عليهم، فرضي بذلك وسلمت إليه رقاع الصيارفة بالمال[92]. واستخدمت الصكوك كذلك في الفدية وإنقاذ من الموت، فقد ذكر ابن مسكويه[93]: أن الوزير أباً علي بن مقلة قد كتب في القبض على أبي السلاسل سنة 315هـ/ 927م وحين القبض عليه وجد له في صناديقه وعند جهبذة عشرة آلاف دينار، فأخذها القابض ووافقه أبو السلاسل على أن يصك بما كان عند الجهبذ بنفقات باطلة، على أن يفديه ويطلق سراحه. كما يستخدم الصك في أغراض معينة من التعامل المالي كأن يقوم الرجل بوقف مبلغ معين من المال فيعمد إلى كتابة ذلك في صك لدى القاضي[94].

وقد كان للصكوك استعمالات أخرى، «فهو يقوم مقام سند الدّين على الأشخاص[95] «فقد أشار الأصفهاني[96] أن أهل المدينة كانوا كثيراً ما يفترضون

---

(90) المصدر نفسه: ص84.
(91) الصولي: أخبار الراضي بالله والمتقي لله، ص148.
(92) التنوخي: نشوار المحضارة وأخبار الذاكرة، جـ8، ص161.
(93) ابن مسكويه: تجارب الأمم، جـ1، ص158.
(94) خالد البكر: النشاط الاقتصادي في الأندلس في عصر الإمارة، مكتبة الملك عبد العزيز، الرياض، 1993م، ص260، 261.
(95) الدوري: تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، ص199.
(96) الأصفهاني: الأغاني، جـ13، ص101.

من بيت المال، وكان السلطان في المدينة إذا جاء مال الصدقة داين من أراد من قريش منه وكتب بذلك صكوكاً عليه فيستعبدهم به، ويختلفون إليه ويدارونه، فإذا غضب على أحد منهم استخرج ذلك منه، حتى كان هارون الرشيد فكلمه عبد الله بن مصعب في صكوك بقيت في ذلك على غير واحد من قريش، فأمر بها فحرقت عنهم، فذلك قول جعفر بن الزبير:

فما كانت دياناً وقد دنت إذ بدت صكوك أمير المؤمنين تدور

لقد كانت معاملات الائتمان من استدانة أو إيفاء دين تنظم في صكوك ويحضر عادة شاهدان يوقعان على الصك[97]، فقد أشار ابن حوقل[98] أنه: رأى صكاً كُتب بدين علي محمد بن سعدون «بأودغشت» مراكش وشهد عليه العدول باثنين وأربعين ألف دينار، وذكر الجاحظ[99] صكاً بألف دينار، وبلغت الديون التي دفعها أبو سعيد المدائني والمحررة بواسطة صكوك زهاء آلاف الدنانير[100]. وهناك صك استدانة حرر بمبلغ ثلاثمائة دينار[101]، وآخر بثلاثين ألف درهم[102]، ووثيقة بمائة دينار[103]، وكان هذا النوع من الصكوك يختم بطين[104]، ذي لون أحمر كان يجلب من مدينة «سيراف»[105] ويعرف بالفرقس وطين الختم[106]، إذ إن «بالختم يقع الأمن من التغيير والتبديل»[107].

---

(97) ابن قتيبة: عيون الأخبار، مطبعة الدار المصرية، القاهرة، 1925م، جـ1، ص225.

(98) ابن حوقل: صورة الأرض، مطبعة بريل، ليدن، 1928م، ص99.

(99) الجاحظ: البخلاء، مطابع دار المعارف، القاهرة، 1971م، ص138، 139.

(100) المصدر نفسه، ص141، 142.

(101) السكري، ابن حبيب: المنمق، حيدر آباد، 1384هـ، ص469.

(102) التنوخي: نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، جـ6، ص218.

(103) ابن الجوزي: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تحقيق، محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت ط1، 1992م، جـ6، ص217.

(104) الجاحظ: البخلاء، ص236.

(105) سيراف: مدينة جليلة على ساحل بحر فارس. ياقوت الحموي: معجم البلدان، جـ3، ص335.

(106) ابن خلدون: المقدمة، دار العودة، بيروت، 1981م، ص266.

(107) السرخسي: المبسوط، مطبعة السعادة، القاهرة، ط1، 1324هـ، جـ18، ص173.

وعادة تُجرْى هذه الصكوك بدقة متناهية، إذ يدرج فيها اسم صاحبه كاملاً ومقدار المبلغ الواجب الدفع «رقماً وكتابه»، وموعد الاستيفاء، محدداً بالشهر والسنة وما إذا كانت عملية الدفع تتم مرة واحدة، أم بدفعات، ثم يؤرخ ويختم. وقد يتطلب الأمر أن يشهد على تدوين الصك شهود ويصدق عليه[108]، ويُحترس بعدم ترك فراغ في الصك بعد ختمه لئلا تحصل فيه إضافات غير متفق عليها[109]، فإن وجدت، عليه أن يسدها بعبارة صح صح صح[110]، حيث أورد صاحب أخبار القضاة[111]، صكاً زُوّر مبلغه من ألفين إلى أربعة آلاف درهم، إذا كانت الكتابة في أعلى الصك، والختم في الوسط، وفراغ في الأسفل، فقطع القسم الأعلى ودوّن المبلغ الجديد في أسفل الصحيفة وأضحى كأنه صك مستوفي شروط السلامة بالختم والشهود.

هذه التفصيلات لا نجدها في صكوك الأرزاق والصلات، بل في هذه الصكوك لا نجد حتى تحديد نوعية وصفة العملة الواجب استيفاء الدين بها، ولا يلزم شهادة العدول[112] أو إثباتها عند الجهات القضائية، وإنما يكتفي فيها بإدراج اسم الشخص الذي أطلق له المال ومبلغه محدد بالدينار أو الدرهم، وقد ورد في صيغة صك أرزاق باسم أحد القضاءة عام 131هـ/ 748م ما يلي: «بسم الله الرحمن الرحيم من عيسى بن أبى عطاء إلى خازن بيت المال، فأعطوا عبد

---

(108) أبو المهلب: أدب القاضي والقضاة تحقيق، فرحات الدشراوي مطبعة الشركة التونسية، تونس 1970، ص115، 116.

(109) وكيع: أخبار القضاة، صححه وعلق عليه، عبد العزيز المراغي، مطبعة الاستقامة، القاهرة ط1، 1947م، جـ2، ص369.

(110) الطرابلسي: معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، بولاق القاهرة، 1300هـ، ص75.

(111) وكيع: المصدر السابق، جـ2، ص369، 370.

(112) الشهود العدول: هم الذين يعتمدهم القاضي في إثبات الحقوق والحكم بها وإيصالها إلى أربابها، وينبغي أن يكونوا من المشهودين بالستر والعفة والنزاهة والبصيرة، انظر ابن أبي يعلي الحنبلي: طبقات الحنبالة، ط، السنة المحمدية، القاهرة 1952م، جـ1، ص424.

الرحمن بن سالم القاضي رزقه لشهر ربيع الأول وربيع الآخر لسنة 131هـ، واكتبوا ذلك البراءة»[113]، في حين يرد صك دين على الصورة الآتية: «إن عليه وفي ذمته لرب الدين المقدم ذكره فلان بن فلان من الدراهم الفضة الناصرية ألف درهم واحد نصفيها خمسمائة درهم ديناً له عليه ثابتاً لا رزقاً وحقاً واجباً مؤجلاً يحل عليه جملة واحدة في كذا وكذا»[114].

أما في الصكوك التي تحال للصيارفة، فقد أورد «جواتياين»[115] نسخة منها أُرخت كل أذونات الدفع في الزاوية اليسرى من أعلى ويكتب التاريخ بالشهر والسنة ولا يكتب اسم اليوم، وختمت بعبارة «تكرّم بالدفع لحامله ـ دون ذكر اسمه ـ كذا وكذا مبلغ «بالكتابة» دينار فقط، . . . وكان يكتب الصك في قطعة صغيرة من الورق، وتحمل في جانبها العلوي الأيمن حرف «ب» اختصاراً لبسم الله الرحمن الرحيم، كذلك يُكتب اسم من أسماء الله الحسنى على رأس إذن الدفع، وفي الأسفل يكتب اسم محرر الصك».

وعند القيام بصرف الصك واستيفاء مبلغه يسحب ويبطل أمر مفعوله، ويمنح دافع المبلغ البراءة، التي تدل على إسقاط ما وجب عليه من المال[116]، وفي حال عدم سحب الصك سوف يستوفي مبلغه أكثر من مرة كما في الحال في صك دين دفع ثلاث مرات متتالية، إلى أن تم سحب الصك وإسقاطه[117].

وهكذا أصبح أمر الصك شائعاً، وتوسع في استعماله في مجالات عديدة

---

(113) الكندي: الولاة وكتاب القضاة، تصحيح، رفن كست، مطبعة الأباء اليسوعيين، بيروت، 1908 ص354.

(114) ابن أبي الدم الحموي: أدب القضاء، تحقيق، محمد مصطفى الزحيلي، دمشق، د.ت. ص538.

(115) جواتياين: دراسات في التاريخ الإسلامي والنظم الإسلامية، ص262.

(116) السمناني: روضة القضاة وطريق النجاة، تحقيق، صلاح الدين الناهي، مطبعة اسعد، بغداد 1970، جـ2، ص733.

(117) ابن حبيب: المنمق، ص469، 470.

ويلاحظ أن النفقات اليومية لبعض البيوت كانت تصرف بواسطة صكوك يحال أمرها إلى متولي نفقاتهم[118]، وبذلك أضحت الصكوك بدورها تحل محل الأموال النقدية في التداول[119].

المصادر والمراجع

المصادر

1 ـ أبو المهلب: **أبو القاضي والقضاء**، تحقيق، فرحات الدشراوي، مطبعة التونسية، تونس 1970.

2 ـ أبو شجاع: **ذيل كتاب تجارب الأمم**، تصحيح هـ ف آمدروز، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، د.ت.

3 ـ ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة**، تحقيق، محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الكتب العربية الكبرى، القاهرة، 1959م.

4 ـ ابن أبي الدم الحموي: **أدب القضاء**، تحقيق، محمد مصطفى الزحيلي، دمشق، د.ت.

5 ـ ابن أبي يعلي الحنبلي: **طبقات الحنابلة**، ط، السنة المحمدية، القاهرة، 1952م.

6 ـ ابن الأثير: **الكامل في التاريخ**، دار صادر، بيروت 1970م.

7 ـ ابن الأثير: **النهاية في غريب الحديث والأثر**، تحقيق طاهر الزاوي، ومحمود الطناحي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط1، 1963.

8 ـ أحمد الشرواني: **حديقة الأفراح لإزاحة الأتراح**، القاهرة، 1282هـ.

9 ـ الأصفهاني: **الأغاني**، تحيق، عبد الكريم الغرباوي، وعلي ناصف، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2001م.

10 ـ البلاذي: **أنساب الإشراف**، مطبعة المعارف، القاهرة. 1949م.

---

(118) الجاحظ: البخلاء، ص56.

(119) التنوخي: نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، جـ3، ص253.

11 ـ البيهقي: **المحاسن والمساوئ**، دار صادر، بيروت، د. ت.

12 ـ ابنتغري بردى: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1955م.

13 ـ التنوخي: **في المستجاد من فعلات العباد**، مطبعة المدني، دمشق، 1946م.

14 ـ التنوخي: **نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة**، اختيار، عبد الإله نبهاني، وزارة الثقافة السورية، 2001م.

15 ـ الثعالبي: **لطائف المعارف**، تحقيق، د. محمود عبد الله، مكتبة دار العروبة، الكويت، ط1، 1984م.

16 ـ الجاحظ: **البخلاء**، مطابع دار المعارف، القاهرة، 1971م.

17 ـ الجاحظ: **المحاسن والأضداد**، القاهرة، 1324هـ.

18 ـ الجشيهاري: **الوزراء والكتاب**، تحقيق، مصطفى السقا وآخرون، شركة مصطفى الحلبي، مصر، ط2، 1980م.

19 ـ ابن الجوزي: **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، تحقيق، محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1992م.

20 ـ الحسن بن عبد الله: **آثار الأول في ترتيب الدول**، بولاق، القاهرة، 1295هـ.

21 ـ ابن حوقل: **صورة الأرض**، مطبعة بريل، ليدن، 1928م.

22 ـ ابن خلدون: **المقدمة**، دار العودة، بيروت، 1981م.

23 ـ الخوارزمي: **مفاتيح العلوم**، منشورات مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط2، 1981م.

24 ـ السرخسي: **المبسوط** مطبعة السعادة، القاهرة، ط1، 1324هـ.

25 ـ ابن سعد: **الطبقات الكبرى**، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1957م.

26 ـ السكري: **ابن حبيب**: المنمق، حيدر آباد، 1384هـ.

27 ـ السمناني: **روضة القضاء وطريق النجاة**، تحقيق، صلاح الدين الناهي، مطبعة أسعد، 1970.

28 ـ ابن سهل: **وثائق في أحكام أهل الذمة**، تحقيق محمد عبد الوهاب خلاف، المركز العربي للإعلام، القاهرة، د.ت.

30 ـ الصابي: **الوزراء**، تحقيق، عبد الساتر أحمد فراج، دار الآفاق العربية، مصر، 2003م.

31 ـ الصولي: **أخبار أبي تمام**، تحقيق، خليل محمود، ومحمد عبده عزام، المكتب التجاري، بيروت، د.ت.

32 ـ الصولي: **أخبار الراضي بالله والمتقي لله**، نشر، ج هيورث، د.ن، دار المسيرة، بيروت. ط3، 1993م.

33 ـ الطرابلسي: **معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام**، بولاق القاهرة، 1300هـ.

34 ـ الطبري: **تاريخ الأمم والملوك**، تحقيق، محمد أبو الفضل إبراهيم، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 1992م.

35 ـ ابن عبد الحكم **سيرة عمر بن عبد العزيز**، بيروت، 1967م.

36 ـ ابن عبد الحكم: **فتوح مصر وأخبارها**، مطبعة بريل، ليدن، 1920.

37 ـ ابن عبد ربه: **العقد الفريد**، دار الجيل، بيروت، 1953م.

38 ـ علي بن خليل الطرابلسي: **معين الحكام فيما يتردد بين الصخصمين من الأحكام**، بولاق، القاهرة، 1300هـ.

39 ـ ابن قتيبة: **الإمامة والسياسة**، تحقيق، د. طه محمد الزيني، مؤسسة الحلبي، القاهرة، 1967م.

40 ـ ابن قتبية: **عيون الأخبار**، مطبعة الدار المصرية، القاهرة، 1925م.

41 ـ ابن قدامة: **الخراج وصناعة الكتابة**، تحقيق، د. محمد حسين الزبيدي، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1981م.

42 ـ الكندي: **الولاة وكتاب الفضاء**، تصحيح، رفن كست، مطبعة الأباء اليسوعيين، بيروت، 1908.

43 ـ ابن منظور: **لسان العرب**، دار صادر ودار بيروت، 1953م.

44 ـ ناصر خسرو: **سفر نامة**، تعريب، د. يحي الخشاب، دار الكتاب الجديد، بيروت، ط3، 1983م.

45 ـ النووي: **شرح صحيح مسلم**، المطبعة المصرية، القاهرة، د.ت.

46 ـ وكيع: **أخبار القضاة**، صححه وعلق عليه، عبد العزيز مصطفى المراغي، مطبعة الاستقامة، القاهرة، ط1، 1947م.

47 ـ ياقوت الحموي: **معجم الأدباء**، بعناية مرجوليوت، القاهرة، 1923م.

48 ـ ياقوت الحموي: **معجم البلدان**، تحقيق، فريد عبد العزيز الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1995م.

49 ـ اليعقوبي: **تاريخ اليعقوبي**، دار صادر، بيروت، 1992م.

المراجع

1 ـ آدم متز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة عبد الهادي أبو ريدة، بيروت، ط4 1967م.

2 ـ بدر عبد الرحمن: بنو الفرات في العراق في النصف الأول من القرن 4هـ مكتبة الانجلو المصرية، ط1، 1987م.

3 ـ حسام السامرائي: المؤسسات الإدارية في الدولة العباسية، مكتبة دار الفتح، دمشق، 1971م.

4 ـ حمدان الكبيسي: التجارة الداخلية والخارجية للعراق، سلسلة حضارة العراق، دار الجيل، بيروت، بغداد، 1985م.

5 ـ خالد البكر: النشاط الاقتصادي في الأندلس في عصر الإمارة، مكتبة الملك عبد العزيز، الرياض، 1993م.

6 ـ سعيد الشرتوني: أقرب الموارد في فصح العربية والشوارد، بيروت، 1883م.

7 ـ سليمان الدخيل: الفوز بالمراد في تاريخ بغداد، تقديم وتعليق د. محمد زينهم، دار الآفاق، مصر، ط1، 2003.

8 ـ صبحي الصالح: النظم الإسلامي نشأتها وتطورها، دار العلم للملايين، بيروت، ط5، 1980م.

9 ـ عبد العزيز الدوري: تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط3، 95م.

10 ـ فالتر هنتس: المكاييل والأوزان الإسلامية وما يعادلها في النظام المتري، ترجمة كامل العسلي، الجامعة الأردنية، ط2، 2001م.

11 ـ لويس أرشيبالد: القوى البحرية والتجارية في حوض البحر المتوسط، ترجمة أحمد عيسى، مكتبة النهضة، القاهرة، 1960، ص263.

12 ـ محمود المرسي لاشين: التنظيم المحاسبي للأموال العامة في الدولة الإسلامية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1961م، ص224.

13 ـ محمد ضياء الدين الريس: الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط5، 1996م، ص331.

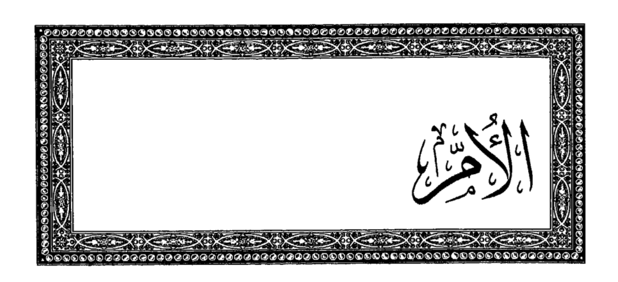
الدوريات

1 ـ د. البدلي: جزيرة العرب كما رآها الرحالة خسرو، (مجلة كلية الآداب، جامعة الرياض، م6، 1979).

2 ـ عبد العزيز التمسماني: انتشار المسكوكات المغربية وأثرها على تجارة الغرب المسيحي في القرون الوسطى، (بحث منشور في ندوة الغرب الإسلامي والغرب المسيحي خلال القورن الوسطى، نشر كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، المغرب، ط1، 1995م).



سلسلة منتخبة من المعلومات والمعارف
حول العالم الإسلامي وتراثه
يحررها أساتذة متخصصون



د. عبدالله محمّد النقراط
جامعة الفاتح

الأَمُّ ـ بالفتح ـ: القصد، أَمَّهُ يَؤُمُّه أمًّا إذا قصَدَه. ويَمَّمْتُه وتيمّمته: قصدته[1].

* وشرعاً: الأَمُّ ـ بالفتح ـ: القصد المستقيم[2].

والأمّة ـ بالكسر ـ: الحالة، والشّرعة، والدين، والنعمة ويضمّ[3].

وأُمُّ الشي: أصله وعماده، والأُمُّ الوالدة، الجمع أمّاتٌ وأمهاتٌ، وقال بعضهم: الأمهات للنّاس، والأمات للبهائم. وفي قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾[4] هنّ الولدات والجدّات من جهة الأب، أو من جهة الأمّ[5]. وقال تعالى: ﴿فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ﴾[6]، الأمّ ـ بالضمّ ـ: الوالدة القريبة التي

(1) عمدة الحفاظ 1/ 189 ولسان العرب 12/ 22 مادة (أمم).
(2) معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية 1/ 285 حرف الألف.
(3) الصحاح للجوهري 5/ 1863 والقاموس المحيط 4/ 7 مادة أمم.
(4) سورة النساء، الآية: 23.
(5) معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية 1/ 286 حرف الألف.
(6) سورة النساء، الآية: 11.

ولدته، والبعيدة التي ولدت من ولدته، ولهذا قيل لحواء: هيّ أُمّنا، وإن كان بيننا وبينها وسائط، ويقال لكلّ ما كان أصلاً لوجود شيء، أو تربيته، أو إصلاحه، أو مبدئه، أمّ، ومن ثم قالوا أمّ الشيء أصله. قال الخليل: كلّ شيء ضُمَّ إليه سائر ما عليه يُسميّ: أُمًّا[7].

والأمُّ عند المالكية هي كلُّ أُنثى لها عليك ولادة من جهة الأمّ، أو من جهة الأب. وعند الحنابلة: كل من انتسب إليها بولادة سواء وقع عليها اسم الأمّ حقيقة، وهي التي ولدتك أو مجازاً، وهي التي ولدت من ولدتك، وإن علت[8].

والأمُّ: المرضعة، ومنه قول الله تعالى: ﴿وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِيٓ أَرۡضَعۡنَكُمۡ﴾[9].

ومشابهة الأمّ في الحرمة، وعليه قوله تعالى: ﴿وَأَزۡوَٰجُهُۥٓ أُمَّهَٰتُهُمۡۗ﴾[10] وأمهات المؤمنين كنية كرّم بها القرآن أزواج النبي ﷺ وكان الهدف من إطلاق هذه الكنية على أزواج النبي تقرير حرمة الزواج بهنّ بعد مفارقته ﷺ وهو الحكم الوارد في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لَكُمۡ أَن تُؤۡذُواْ رَسُولَ ٱللَّهِ وَلَآ أَن تَنكِحُوٓاْ أَزۡوَٰجَهُۥ مِنۢ بَعۡدِهِۦٓ أَبَدًاۚ إِنَّ ذَٰلِكُمۡ كَانَ عِندَ ٱللَّهِ عَظِيمًا﴾[11].

وأُمُ الكتاب: هي أصله الذي يرجع إليه، والمراد سورة الفاتحة، قال الطبري: «سُمّيت أُمَّ القرآن»، لتقدّمها على سائر القرآن غيرها، وتأخر ما سواها خلفها في القراءة والكتابة... وإنما قيل لها بكونها كذلك أمُّ القرآن؛ لتسمية

(7) ينظر: المفردات للراغب، ص22 وعمدة الحفاظ 1/ 191 والصحاح للجوهري 5/ 1863 والقاموس المحيط 4/ 7 مادة (أمم) ومعجم المصطلحات والألفاظ الفقهية 1/ 285 حرف الألف.

(8) القاموس الفقهي ص24، الأم.

(9) سورة النساء، الآية: 23 وينظر: الأشباه والنظائر ص70.

(10) سورة الأحزاب، الآية: 6.

(11) الأحزاب، الآية: 53 وينظر: الأشباه والنظائر ص70 وموسوعة المفاهيم الإسلامية العامة ص97.

العرب كل جامع أمرٍ أو مقدِّم لأمر إذا كانت له توابع تتبعه هو لها إمام جامع «أمّاً»[12].

قال البخاري «وسُمّيت أُمُّ الكتاب؛ لأنه يُبدأُ بكتابتها في المصحف، ويُبدأ بقراءتها في الصلاة»[13] وفي تسميتها بأمّ الكتاب حديث رواه أبو هريرة رضي الله عنه واختلف هل يقال لها أمّ القرآن؟ فكره ذلك ابن سيرين، وجوّزه جمهور العلماء»[14].

وقال النّسفي: «وتسمىّ أمّ القرآن للحديث؛ ولاشتمالها على المعاني التي في القرآن: «لا صلاة لمن لم يقرأ بأمّ القرآن»[15].

والأمُّ: الآيـات المحكمـات في قوله تعالى: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾[16]. أي معظمة، وأصل فيه، وعمدة يرد إليه غيرها.

و(الكتاب) في هذه الآية القرآن بإجماع من المتأوّلين، والمحكمات المفصلات المبينات، الثابتات الأحكام، والمتشابهات هي التي فيها نظر، وتحتاج إلى تأويل[17].

وقوله: ﴿مُّحْكَمَٰتٌ﴾ أي قطعية الدلالة على المعنى المراد محكمة العبارة، محفوظة من الاحتمال والاشتباه[18]. وقد تطلق أمُّ الكتاب على اللّوح المحفوظ الذي فيه علم الله ـ تعالى ـ كما في قوله تعالى: ﴿يَمْحُوا۟ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ

(12) تفسير الطبري 1/ 74 وينظر: المفردات للراغب ص23 أمم.

(13) صحيح البخاري كتاب التفسير باب ما جاء في فاتحة الكتاب 3/ 1349.

(14) المحرر الوجيز 1/ 65 وينظر: إرشاد العقل السليم 1/ 8 والقاموس الفقهي ص25.

(15) تفسير النسفي 1/ 25 والحديث رواه البخاري في صحيحه كتاب الأذان 1/ 239 بلفظ: «لا صلاة لمن لم يقرأ فاتحة الكتاب» ومسلم في صحيحه كتاب الصلاة 1/ 295.

(16) سورة آل عمران، الآية: 7.

(17) المحرر الوجيز 1/ 400.

(18) ينظر: عمدة الحفاظ 1/ 192 أمم، وإرشاد العقل السليم 2/ 7، وتفسير النسفي، 1/ 237.

وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ﴾[19] ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ فِيٓ أُمِّ ٱلۡكِتَٰبِ لَدَيۡنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾[20] أي اللّوح المحفوظ، وذلك لأن العلوم كلها منسوبة إليه ومتولدّة منه. وقيل: أُمُّ الكتاب أصله، أي اللوحُ، المحفوظ، أو الفاتحة، أو القرآن جميعه[21]. والأمُّ القصد المستقيم، وهو التوجه نحو مقصود قال تعالى: ﴿وَلَآ ءَآمِّينَ ٱلۡبَيۡتَ ٱلۡحَرَامَ﴾[22] أي قاصديه، أي بألا يتعرضوا لهم، وقيده بعضهم قال: «هو القصد المستقيم نحو المقصود، فهو أخص منه»[23].

والقصد والتوخي، ومنه الحديث: «**كانوا يتأمّمون شرار ثمارهم في الصّدقة**» أي يتعمدون ويقصدون. وتيممت الصعيد للصلاة، ومنه قوله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا﴾[24]أي اقصدوا الصعيد الطيب، ثم كثر استعمالهم لهذه الكلمة حتى صار التّيمّم اسماً علماً لمسح الوجه واليدين بالتراب[25].

والأمُّ الطريق المستقيم، وعليه قوله: ﴿مِّنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ أُمَّةٞ قَآئِمَةٞ﴾[26] أي ذوي طريقة قويمة[27].

والأُمّة: الطريق والدّين والملّة، يقال: فلان لا أُمَّة له، أي لا دين له، ولا نحلة له، قال الشاعر: وهل يستوى ذو أُمَّة وكفُورُ؟

وقوله تعالى: ﴿كُنتُمۡ خَيۡرَ أُمَّةٍ أُخۡرِجَتۡ لِلنَّاسِ﴾[28] يريد أهل أمة، أي خير أهل دين.

---

(19) سورة الرعد، الآية: 40.

(20) سورة الزخرف، الآية: 4.

(21) ينظر: المفردات للراغب ص22 وعمدة الحفاظ 1/ 192 والقاموس 4/ 8 ومعجم الألفاظ والأعلام القرآنية ص46: أمم ومعجم المصطلحات والألفاظ الفقهية 1/ 189 والقاموس الفقهي، ص25.

(22) سورة المائدة، الآية: 3.

(23) المفردات للراغب ص24 وعمدة الحفاظ 1/ 189 أمم.

(24) سورة النساء، الآية: 43.

(25) لسان العرب 12/ 23 أمم.

(26) سورة آل عمران، الآية: 113.

(27) ينظر: عمدة الحفاظ 1/ 190.

(28) سورة آل عمران، الآية: 110 وينظر: الصحاح للجوهري 5/ 1864 ولسان العرب 12/ 24 أمم.

والأُمّة: كل جماعة يجمعهم أمرٌ ما، إما دين واحد، أو زمان واحدٌ، أو مكان واحد، سواء كان ذلك الأمر الجامع تسخيراً أو اختياراً، وجمعها أمم، والأُمّة: الجيل والجنس من كلّ حيّ، وفي التنزيل قوله تعالى: ﴿إِلَّآ أُمَمٌ أَمۡثَالُكُم﴾[29] أي كل نوع منها على طريقة قد سخّرها الله عليها، وقوله تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾[30] أي صنفاً واحداً، وعلى طريقة واحدة في الضلال والكفر، وقوله تعالى: ﴿وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾[31] أي في الإيمان.

وقوله تعالى: ﴿وَلۡتَكُن مِّنكُمۡ أُمَّةٌ يَدۡعُونَ إِلَى ٱلۡخَيۡرِ﴾[32] أي جماعة يتخيّرون العلم والعمل الصالح، يكونون أُسوةً لغيرهم، وقوله تعالى: ﴿بَلۡ قَالُوٓاْ إِنَّا وَجَدۡنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ﴾[33].

أي على دين مجتمع، وهو أيضاً الملّة والسّنّة، ومنه أُمّة محمد ﷺ[34].

والأُمَّةُ: الملك ، والأُمّة أتباع الأنبياء، والأُمّة: الرجل الجامع للخير، والأُمّة الطاعة، والأمة الرجل المتفرد بدينه، ولا يشركه فيه أحد.

والأُمّة القرن من النّاس، والرجل الجامع لخصال الخير، قال تعالى: ﴿إِنَّ إِبۡرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِّلَّهِ حَنِيفًا﴾[35].

والأمية الحين والمدة من الزّمن، قال تعالى: ﴿وَلَئِنۡ أَخَّرۡنَا عَنۡهُمُ ٱلۡعَذَابَ إِلَىٰٓ

---

(29) سورة الأنعام، الآية: 38.

(30) سورة البقرة، الآية: 213.

(31) سورة هود، الآية: 118.

(32) سورة آل عمران، الآية: 104.

(33) سورة الزخرف، الآية: 22.

(34) المفردات للراغب ص23 وعمدة الحفاظ 1/189، 190، وينظر: الطبري 11/176، والصحاح للجوهري 5/1864، ولسان العرب 12/27 أمم.

(35) سورة النحل، الآية: 120 وينظر: معجم الألفاظ والأعلام القرآنية ص47 والنفيس من كنوز القواميس 1/97 أمم.

﴿أُمَّةٍ مَّعۡدُودَةٍ﴾[36] وقال تعالى: ﴿وَٱدَّكَرَ بَعۡدَ أُمَّةٍ﴾[37] أي بعد حين[38]، والأمّة: المرجع والمصير، ومنه قوله تعالى: ﴿فَأُمُّهُۥ هَاوِيَةٞ﴾[39]. وأم القرى: هي مكة، قال تعالى: ﴿لِّتُنذِرَ أُمَّ ٱلۡقُرَىٰ وَمَنۡ حَوۡلَهَا﴾[40]

قال الطبري: «وقد قيل إن مكة: سمُيِّت أمّ القرى لتقدّمها أمام جميعها وجَمْعِها ما سواها»[41] وقيل: لأنها توسطت الأرض فيما زَعَموا، وقيل: إنها قبلة جميع النَّاس يَؤُمُّونها، وقيل سُميّت بذلك؛ لأنها أعظم القرى شأناً، وكل مدينة هي أمّ ما حولها من القرى[42].

وأمّ الأرامل هي التي مات عنها زوجها، ومسألة الأرامل عند الفرضيين إحدى المسائل الملقبات وهي (جدّتان، وثلاثة زوجات، وأربع أخوات، لأمّ، وثماني أخوات لأبوين أو لأب) وتُسمّى أيضاً بأمّ الفروج؛ لأنوثة الجميع، وتُسمّى أيضاً السبعة عشرية.[43].

وأمّ الفروخ عند الفرضيين لقب لمسألة من مسائل الميراث هي: زوج، وأَمّ وأختان شقيقتان أو لأب، واثنان فأكثر من أولاد الأمّ، وسُمّيت بأمّ الفروخ لكثرة سهام العائلة فيها. وقد قيل: إنه لقب لكل مسألة عائلة إلى عشرة، ويقال لها: البلجاء، لوضوحها؛ لأنها عالت بثلثيها، وهي أكثر ما تعول إليه مسألة في الفرائض[44].

---

(36) سورة هود، الآية: 8.

(37) سورة يوسف، الآية: 45.

(38) الأشباه والنظائر ص71 وعمدة الحفاظ 1/ 190 ومعجم الألفاظ والأعلام القرآنية ص47 أمم.

(39) سورة القارعة، الآية: 8 وينظر: الأشباه والنظائر ص70 ومنتخب قرة العيون والنواظر ص56.

(40) سورة الشورى، الآية: 7.

(41) تفسير الطبري 1/ 74.

(42) ينظر: الصحاح 5/ 1863 وعمدة الحفاظ 1/ 192 ولسان العرب 12/ 32 ومعجم المصطلحات والألفاظ الفقهية 1/ 288 أمم.

(43) معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية 1/ 287.

(44) نفسه ص288.

وأمُّ الولد: وتصير الأَمَة أمَّ ولدٍ بثبوت إقرار السيّد بالوطء، وبثبوت الإتيان بولد حيّ أو ميت علقة فما فوقها، وعند المالكية هي الأمة التي حملت من سيّدها الحرّ، وهي الحرُّ حَمْلُها من مالكها. وعند الحنفية والحنابلة والجعفرية: هي الأمة التي ولدت من سيّدها في ملكه[45]. وأمّ كلثوم إذا أطلقت فهي بنت رسول الله ﷺ تزوجها عثمان بعد وفاة أختها رقية رضي الله عنهم أجمعين[46]. وأمّ الدّماغ: الهامة، وقيل: الجلدة الرقيقة المشتملة على الدّماغ، وعند الفقهاء: الجلدة التي تحت العظم فوق الدّماغ، وتُسمّى بأمّ الرأس، وخريطة الدّماغ[47].

وأمّ الخبائث: التي تجمع كلّ خبيث، وهي الخمر، ويُسميّها النّاس الخمر، وهي مادته وأصله، سُمّيت بها لأنها: أَمُّ الخبائث، وفي الحديث: «**اتَّقُوا الْخَمْرَ فَإِنَّهَا أُمُّ الْخَبائِث**»[48]. وأمُّ جُبين: دويبة معروفة عند العرب[49] وأُمُّ غيلان شجر السَّمر[50] والأمّ: العَلَمُ الذي يتبعه الجيش، وأُمُّ النّجوم المجرّة؛ لأنها مجتمع النجوم، وأُمُّ الطريق معظمها، إذا كان طريقاً عظيماً وحوله طرق صغار، فالأعظم أُمُّ الطريق، وأم التنائف: المفازة البعيدة وأم الصبيان: الريح، منه قوله ﷺ: «**لم تضُرّه أُمُّ الصبيان**» يعني الرّيح التي تَعْرِض لهم، وأمُّ اللُّهَيْم: المنية، وأمّ جابر: الخُبْزُ، وأمّ عُبيد: الصحراءُ، وأمّ عطية: الرحى، وأم شملة: الشّمس: وأمّ ليلى: الخمر، وأمّ دَرْزِ الدّنيا، وأمّ جرذان: النخلة، وأمّ رجيه: النحلة، وأمّ عامر: المقبرة إلى غير ذلك[51].

والأميّ: هو الذي لا يكتب ولا يقرأ من كتاب، وعليه حمل قوله تعالى:

---

(45) جامع الأمهات ص539 والقاموس الفقهي ص25 ومعجم المصطلحات والألفاظ الفقهية 1/ 289.

(46) معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية 1/ 289 حرف الألف.

(47) الصحاح 5/ 1864 ولسان العرب 12/ 32 أمم ومعجم المصطلحات الفقهية 1/ 287 حرف الألف.

(48) لسان العرب 12/ 33 أمم المصطلحات والألفاظ الفقهية 1/ 287 والقاموس الفقهي، ص24.

(49) معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية 1/ 286.

(50) نفسه، ص288.

(51) الصحاح 5/ 1863 وما بعدها، ولسان العرب 12/ 32 والنفيس من كنوز القواميس 1/ 97 ـ 99 أمم.

﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ﴾[52] وقوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّآ أَمَانِىَّ﴾[53] وقوله تعالى: ﴿ٱلنَّبِىَّ ٱلْأُمِّىَّ﴾[54] يقال رجل أميّ، أي منسوب إلى أمة أمية، وفي الحديث: «بعث إلى أمة أمية» وهو الباقي على أصل ولادة أمه لم يتعلّم الكتابة. وعند الشافعية: من لا يحسن الفاتحة بكاملها، وعند الحنابلة: من لا يُحسن الفاتحة، أو بعضها، أو يُخِلّ بحرف منها، وإن كان يحسن غيرها، وعن الزيدية هو الذي لا يحسن القراءة[55]. وهو ما يجعل هذه المادة المعجمية، هي أمّ المصطلحات؛ لاشتمالها على دلالات كثيرة قلما تجدها في المصطلحات الأخرى.

المصادر والمراجع

1 ـ القرآن الكريم برواية قالون عن نافع.

2 ـ إرشاد العقل السليملأبي السعود، دار إحياء التراث العربي بيروت، ط الرابعة 1414هـ.

3 ـ الأشباه والنظائر للثعالبي: تحقيق: محمد المصري، عالم الكتب بيروت، ط الأولى 1404هـ/ 1984م.

4 ـ تفسير الطبري، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الثالثة 1420هـ/ 1999م.

5 ـ تفسير النسفي ـ تأليف أبي البركات عبد الله النسفي تحقيق: يوسف علي بديوي، دار الكلم الطيب، بيروت، ط الثانية، 1425هـ/ 2005م.

---

(52) سورة الجمعة، الآية: 2.

(53) سورة البقرة، الآية: 78.

(54) سورة الأعراف، الآية: 157.

(55) ينظر: المفردات للراغب ص23 ـ 24، وعمدة الحفاظ 1/ 192 ولسان العرب 12/ 34 والقاموس الفقهي ص25 أمم.

6 ـ جامع الأمهات لابن الحاجب، تحقيق، أبو عبد الرحمن الأخضري، اليمامة بيروت، ط الثانية، 1421هـ/ 2000م.

7 ـ الصحاح للجوهري: تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين بيروت، ط الرابعة 1407هـ.

8 ـ صحيح البخاري: تحقيق: محمد علي القطب، المكتبة العصرية بيروت 1411هـ/ 1991م.

9 ـ صحيح مسلم للإمام مسلم: تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث القاهرة، ط الأولى 1412هـ/ 1991م.

10 ـ عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، للحلبي، تحقيق: عبد السلام التونجي، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ط الأولى، 1995 إفرنجي.

11 ـ القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً سعدي أبو جيب، دار الفكر، دمشق، ط الأولى، 1998م.

12 ـ القاموس المحيط للفيروز ابادي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى، 1425هـ.

13 ـ لسان العرب لابن منظور، دار صادر، بيروت، ط الثالثة، 1414هـ.

14 ـ المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لابن عطية تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية بيروت، ط الأولى 1413هـ.

15 ـ معجم الألفاظ والأعلام القرآنية، محمد إسماعيل إبراهيم، دار الفكر القاهرة، د.ت.

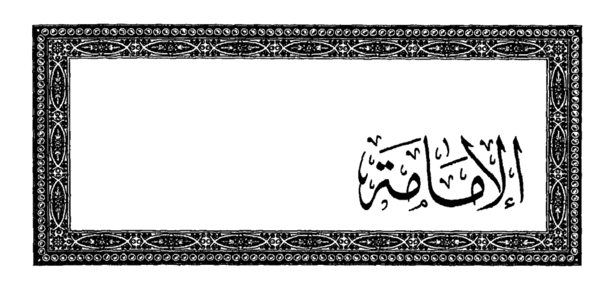
16 ـ معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية د. محمود عبد الرحيم عبد المنعم، دار الفضيلة القاهرة، د.ت.

17 ـ المفردات للراغب الأصفهاني، تحقيق وضبط: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة بيروت، د.ت.

18 ـ منتخب قرة العيون النواظر في الوجوه والنظائر لابن الجوزي، تحقيق: محمد السيد الصفطاوي وآخر، منشأة المعارف بالإسكندرية، د.ت.

19 ـ موسوعة المفاهيم الإسلامية العامة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالقاهرة 1412هـ.

20 ـ النفيس من كنوز القواميس للدكتور: خليفة محمد التليسي، الهيئة القومية للبحث العلمي، 2003.



الإمامة

أ. د. مسعود عبدالله الوازني
كلية الدعوة الإسلامية

يعد لفظ الإمامة من الألفاظ المتداولة بين العرب قبل ظهور الإسلام ولكنه كان محدوداً في مادته وبعده الفكري، ثم تطور بعد دخوله الحقل المعرفي المتعلق بإدارة شؤون الأمة السياسية وتصريف أمورها مما زاد دلالته عمقاً، وأكسبه منحى جديداً، ومعاني لم يكن يخطر بعضها ببال البعض، وبخاصة بعد أن أصبحت تتجاذبه معانٍ تتساوق مع نظرة كل فريق للنظام السياسي الذي يرتضيه، وسوف تتضح بعض وجهات النظر التي يقرها فريق بعينه دون الآخر. وسيراً على الطريقة المعهودة في تتبع اللفظ لغة واصطلاحاً تبدو معاجم اللغة جميعاً قد سلكت طريقاً تشعر القارئ بأنها تصور منذ البداية نظرة المسلمين، وذلك من خلال استعراض معاني اللفظ على هذا النحو: أَمَّ القوم وأَمَّ بهم تقدمهم، والإمام كل من ائتم به قوم كانوا على صراط مستقيم أو كانوا في ضلال مبين. وفي القرآن الكريم ﴿يَوْمَ نَدْعُواْ كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَٰمِهِمْ﴾(1). قالت طائفة بكتابهم، وقال آخرون بنبيهم وشرعهم، وقيل بكتبهم التي أحصيت فيه

(1) سورة الإسراء، الآية: 71.

أعمالهم. والإمام ما إئتم به من رئيس وغيره والجمع أئمة، وفي التنزيل ﴿فَقَٰتِلُوٓاْ أَئِمَّةَ ٱلْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَآ أَيْمَٰنَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنتَهُونَ﴾[2] أي قاتلوا رؤساء الكفر وقادتهم الذين ضعفاؤهم تبع لهم. وأكثر القراء قرأوا أئمة الكفر بهمزة واحدة، وقرأ بعضهم ومنهم أهل الكوفة بهمزتين وكل ذلك جائز، وأصل الكلمة أأممة على وزن أفعلة مثل إناء وآنية، فأدغمت الميم في الميم ونقلت حركتها إلى ما قبلها ولما حركوها بالكسر جعلوها ياء؛ لأنها في موضع كسر وما قبلها مفتوح فلم يهمزوا لاجتماع الهمزتين، وتصغيرها أويمة لما تحركت الهمزة بالفتحة قلبت واواً وقال المازني أييمة ولم يقلب.

وإمام كل شيء قيّمه والمصلح له، والقرآن الكريم إمام المسلمين، وسيدنا محمد ﷺ إمام الأئمة، والخليفة إمام الرعية، وإمام الجند قائدهم، وهذا أيّم من هذا وأوّم من هذا؛ أي أحسن إمامة منه قلبوها إلى الياء مرة وإلى الواو أخرى كراهية التقاء الهمزتين، والأصل في أئمة أأممة؛ لأنها جمع إمام؛ كمثال وأمثلة، إلا أنه لما اجتمع الميمان أدغمت الأولى في الثانية، فأبدلت العرب من الهمزة المكسورة ياء، ومن قال هذا أيمُ من هذا جعل هذه الهمزة كلما تحركت أبدل منها ياء، والذي يقول أومُ من هذا أصلها عنده أأمّ، فلم يمكنه أن يبدل منها ألفاً لاجتماع الساكنين فجعلها واواً مفتوحة؛ كما قيل في جمع آدم أوادم، ووردت بمعنى المثال كما قال النابغة:

أبـوه قـبـلـه وأبـو أبـيـه ... بـنـوا مـجـد الـحـيـاة عـلـى إمـام

وورد الإمام بمعنى الخيط الذي يمد على البناء ويسوّى عليه الساف، وإمام القبلة تلقاؤها وأطلقت كلمة الإمام على حادي الإبل، وإن كان وراءها لأنه الهادي لها، والإمام أيضاً الطريق وقوله عز وجل: ﴿وَإِنَّهُمَا لَبِإِمَامٍ مُّبِينٍ﴾[3]، أي لبطريق يؤم؛ أي يقصد، قال الفراء: في طريق لهم يمرون عليها في أسفارهم؛

(2) سورة التوبة، الآية: 12.

(3) سورة الحجر، الآية: 79.

فجعل الطريق إماماً لأنه يؤم ويتبع. والإمام اللوح المحفوظ قال تعالى: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَٰهُ فِيٓ إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾[4] والإمام القدر الذي يتعلمه الغلام كل يوم في المكتب؛ يقال: حفظ الصبي إمامه. والإمام إذا ثني قيل: إمامان ويطلق في الإفراد والجمع دون التثنية وجاء في القاموس: يأتي جمعاً بلفظ واحد، وقال أبو عبيدة في قوله تعالى: ﴿وَٱجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا﴾[5] هو واحد يدل على الجمع. والمتتبع لجميع معاني كلمة الإمامة من زاوية المفهوم والماصدق لا يجد بينها فروقاً كبيرة[6].

وأما تعريفها اصطلاحاً فيصعب حصرها لتباين وجهات النظر حولها فالشيعة الإمامية يرون أن الإمامة هي منزلة الأنبياء، وإرث الأوصياء.. وخلافة الله ورسوله ﷺ، ومقام أمير المؤمنين عليه السلام، وميراث الحسن والحسين عليهما السلام. وقالوا عنها أيضاً: «إن الإمام زمام الدين ونظام المسلمين، وصلاح الدين وعز المؤمنين. وذكروا في موضع آخر: أنها أس الإسلام النامي، وفرعه السامي.. وقيل: إنها رئاسة عامة في أمور الدين والدنيا لشخص من الأشخاص نيابة عن النبي»[7] ونصوا على أنها امتداد للنبوة من حيث وظائفها العامة لأن الإمام حافظ للشرع كالنبي، ولأن حفظه من أظهر فوائد إمامته ولذا تجب عصمته[8].. بينما عرف أهل السنة الإمامة بأنها موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين، وسياسة الدولة. وقيل: إنها تفويض إلى إمرة سلطان مسترعى ينقاد الناس لطاعته، ويتدبرون بسياسته ليكون بالطاعة قاهراً[9] وقد أخذ بوجوب الإمامة فرضاً من الله أصحاب الحديث من الأشعرية والفقهاء والمعتزلة وأكثر

---

(4) سورة يس، الآية: 12.

(5) سورة الفرقان، الآية: 74.

(6) ينظر في ذلك لسان العرب، ابن منظور وكذلك القاموس المحيط، الفيروز آبادي.

(7) الإمامة، لعبد الحسين علي البقال، ط/دت دار الصراط المستقيم بيروت ص،27.

(8) المصدر السابق، ص33.

(9) ينظر في ذلك: المواقف في علم الكلام، عبد الرحمن الإيجي، ط/دت عالم الكتب، بيروت، ص395.

الخوارج ونصوا على أن طاعته فرض واجب على المسلمين إقامته، واتباع المنصوب فرض واجب عليهم، إذ لا بد لكافتهم من إمام ينفذ أحكامهم، ويقيم حدودهم، ويحفظ بيضتهم، ويحرس حوزتهم ويعبئ جيوشهم.. ويطهر الأرض من البدعة، وإذا كان هنالك من اختلاف فهو يعود إلى الإمام هل هو ثابت بالنص أو بالإجماع؟. وفيما إذا كان الأمر قد ورد إطلاقه على شخص بعينه أم بذكر صفته[10]؟ ولم ينقل عن أحد القول بعدم وجوبها سوى النجدات من الخوارج، وجماعة من القدرية.. وقالوا إنما هي مبنية على معاملات الناس، فإن تعادلوا وتعاونوا وتناصروا على البر والتقوى واشتغل كل واحد من المكلفين بواجبه وتكليفه استغنوا عن الإمام ومتابعته[11].

وهكذا فقد كان لكل من أهل السنة والشيعة في الإمامة وجهات نظر مختلفة، وإن اتفقا في المسؤولية الملقاة على عاتق من يتولى هذا المنصب، ويتضح من وجهتي النظر هاتين أن الشيعة قد انفردوا برؤية خاصة لاعتقادهم أن الإمامة تقوم على أساس استمرار الهدي الإلهي من خلال الأئمة المعصومين والخلافة الوراثية.. وأوجبوا أن تكون في أيدي أهل بيت الرسول؛ ولذا فهم يرون أن الخلفاء الثلاثة كانوا خلفاء فقط، بينما يجمع الخليفة الرابع بين الخلافة والإمامة؛ لاعتقادهم أن الإمام يتضمن معنى روحياً لا يوجد في لفظ الخليفة[12]. ولم يوافقهم أهل السنة على ذلك، واستدلوا على عدم النص على إمام بعينه لأنه يستحيل على الصحابة أن يختلفوا في فترة صفوة القلوب وخلوص العقائد من الضغائن، وقرب عهدهم من رسول الله ﷺ وخلو قلوبهم من الأحقاد والتآلف المذكور في الكتاب العزيز، فضلاً عن أن الدواعي على النقل كانت موجودة، والصوارف عنه مفقودة، وبما أنه لم ينقل شيء من ذلك دل على أنه لم يكن في الباب نص أصلاً. ولو عين النبي ﷺ شخصاً لوجب عليه التحدي،

(10) نهاية الإقدام في علم الكلام، عبد الكريم الشهرستاني ط/ د ت مكتبة المثنى بغداد، ص480.

(11) المصدر السابق، ص481.

(12) المواقف في علم الكلام، ص395.

والدفاع عن حقه، وما دام لم ينقل أن أحداً تصدى للإمامة وادعاها نصاً لا يجوز ادعاؤها فيما بعد، ثم إنه لو لم يكن الأمر كذلك لما قال أهل السقيفة من الأنصار منا أمير ومنكم أمير، وكادوا يجمعون على ولاية سعد بن عبادة، لولا أن تدارك الأمر عمر بن الخطاب رضي الله عنه وبايع أبا بكر، وشايعه في ذلك الناس، ثم قال بعد ذلك: ألا إن بيعة أبي بكر كانت فلتة فوقى الله شرها؛ وهو يعني أنه لم يشاور جماعة المسلمين في ذلك، ونهى أن يعودوا لمثلها[13] ولا شك أن أولى الأزمان في الشرع هو الزمان الأول، وأولى الأشخاص بالصدق والإخلاص الصحابة، وأحق الصحابة بالأمانة ونفي التهمة والخيانة المهاجرون والأنصار وهي في كل الأحوال ليست من أصول الاعتقاد بحيث يفضي النظر فيها إلى قطع ويقين بالتعيين، ولكن الخطر على من يخطئ فيها ويزيد على الخطر من يجهل أصلها، والتعسف الصادر عن الأهواء المضلة مانع من الإنصاف فيها[14] ثم إن البحث الدقيق لما دار في سقيفة بني ساعدة يوضح أن الرسول ﷺ لم يوص لأحد بالخلافة، وليست هنالك آيات تؤيد هذا الزعم أو ذاك، ولذا اعتمد كل فريق على اجتهاده في عرض رأيه في المسألة من خلال مناقشات منطقية متسقة لتأييد رأيه أو الدفاع عن موقفه[15] وليس من السهل التعقيب في هذه العجالة بذكر الأسباب التي أدت إلى الصدام السياسي داخل المجتمع الإسلامي فيما بعد، وكيف تمسك كل طرف برأيه وفرض أي حل وسط؛ مما أدى إلى اندلاع حرب أهلية، أدت إلي إعاقة الوصول إلى إجماع الأمة في اتخاذ القرارات السياسية؛ وقد كان لذلك اثر واضح في إضعاف مسيرة الأمة منذ فترة مبكرة من تاريخها[16].

---

(13) نهاية الإقدام في علم الكلام، ص483.

(14) المصدر السابق، ص479.

(15) النظريات السياسية الإسلامية، د. منظور الدين أحمد ترجمة د.عبد المعطي أمين قلعجي ود. عبد الجواد خلف، ط/ 1409هـ 1988// منشورات جامعة الدراسات الإسلامية كراتشي باكستان، ص161.

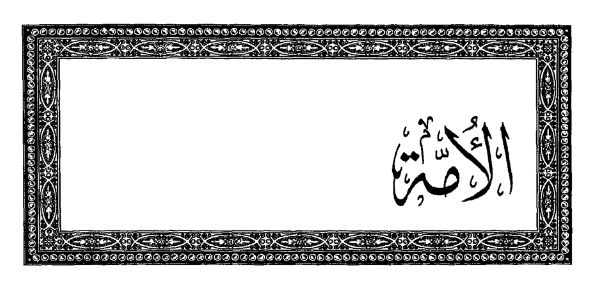
(16) ينظر المصدر السابق، ص166.

والأمة الإسلامية مدعوة اليوم أن تعيد تنسيق إمكاناتها الفكرية لتعيد إلى الوجود مبادئها الأصيلة الشورى والاجتهاد والإجماع في إطار حكومة حديثة؛ لأن القرارات السياسية تخضع في حقيقة الأمر لاعتبارات الأمن والحالة الراهنة، والأوضاع المتغيرة، ومثل هذه الاجراءات لا يمكن اتخاذها في ظل مبادئ جامدة وأزلية؛ ويدل على ذلك أن النبي ﷺ لم يتحدث عن موضوع الخلافة صراحة، ويؤيد ذلك أيضاً تلك المناظرة التي جرت في سقيفة بني ساعدة[17].

والله أعلم.

---

(17) ينظر في ذلك المصدر السابق، ص161 و168.



د. خليفة محمّد بديري

جامعة الفاتح

كلمة «أمة» أنثى كلمة «عبد» حيث إنّ الأخيرة لا مؤنّث لها من لفظها ـ على المشهور[1].

ونعرض لتلك الكلمة من كلا جانبيها اللفظ والمعنى بما يقتضيه المقام من اختصار.

أولاً: جانب اللفظ، أصل مادتها حروف ثلاثة: الهمزة والميم والواو؛ حذفت واوها وعوّضت عنها تاء التأنيث[2] وقد وردت مرتين في القرآن الكريم،

---

(1) انظر كتاب تهذيب الألفاظ، لابن السّكيت، بعناية لويس شخيو (المطبعة الكاثوليكية بيروت 1895 ص477.

(2) من مسلّمات علم الصّرف أن أغلب كلمات العربية ثلاثية الأصول، لا تقلّ عن ذلك، واصطلح على تسمية الحرف الأول بفاء الكلمة، والحرف الثاني بعين الكلمة، والحرف الثالث بلام الكلمة، واتخذوا من ذلك ما يعرف بالميزان الصرفيّ لضبط ما يعرض لبنية الكلمة من تغيير، وقلّما انتهى اسم بالواو فإن كان تُصُرِّف فيه باحذف أو بالقلب أو ما إلى ذلك مما هو مفصّل في كتب علم الصرف.

أولاهما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ ۚ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ ۗ وَلَا تُنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا۟ ۚ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ ۗ . . .﴾[3].

وثانيهما: في قوله تعالى: ﴿وَأَنكِحُوا۟ ٱلْأَيَٰمَىٰ مِنكُمْ وَٱلصَّٰلِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَآئِكُمْ ۚ . . .﴾[4].

وأصل أمة عند سيبويه أَمَوَة على وزن فَعَلَة، ونظيرها من الصحيح أَكَمَة، دليله أنّها جمعت آمٍ بوزن أفعُل كما جمعت أكمة علياَكُمُ[5]، وهي الرابية.

ولم نلحق بجمع المذكر فلم يقولوا فيها: إمون كما قالوا في نحو: سنة: سنون، لاستعنانهم بآمٍ عن ذلك[6].

ثانياً: جانب المعنى، قال صاحب العين: الأمة خلاف الحرّة وهي المرأة ذات العبودة والعبوديّة، وقد أقرّت بالأموّة وتقول أمّيتُ أمةً، أي: اتخذت أمةً، وتأمّيت واستأميت كذلك، قال رؤبة بن العجّاج: (رجز)

ما الناس إلاّ كالثمام الثّم
يرضون بالتّعبيد والتّأمّي
لنا إذا ما خندق المسمّي[7]

قال التبريزي «.. يقول النّاس لنا كالثمامِ لا يمتنع علينا ما نريده منهم

(3) سورة البقرة، الآية: 221.

(4) سورة النور، الأية 32.

(5) انظر كتاب سيبويه، طبعة بولاق ط2، ص191، ونصه «وقالوا: أمةٌ وآم وإماء، فهي بمنزلة أكمة وآكم وإكما، وإنما جعلناها فَعَلَةً، لأنّا قد رأيناهم كسّروا فَعَلَةً على أفعُلٍ ممّا يحذف منه شيء، ولم نرهم كسّروا فَعْلَةً ممّا لم يحذف منه شيء على أَفْعُلٍ..».

(6) المصدر نفسه والصفحة ذاتها.

(7) كتاب العين، طبعة دار إحياء التراث العربي، بلا تاريخ، صفحة 37 وتكملة أبيات رواية من المصدر الآتي.

ولا يقدرون على دفعنا عما نحاول منه، يرضون، أن يكونوا لنا عبيد وإماء إذا ما انتسبنا إلى خندق»[8].

ولا مناص من تناول معنى مادة عبد، لأجل الإحاطة بمعنى أمة، إذ تقرر أنه مذكر لا مؤنث له من لفظه، بل من معناه وهو الأمة[9].

جاء في العين أنّه يطلق العبدُ على الإنسان حراً كان أو رقيقاً ويقال: خدم العبد مولاه، ولا يقال عبده، إذ العبادة خاصّة بالله تعالى. واستعبد فلان فلاناً، أي اتخذه عبداً[10].

وقالوا رق عبد الشهوة أول من عبد الرّق[11]

وجدير بالذكر أن كلة «أمة» تناولتها دائرة المعارفة الإسلامية تعقبها الشيخ أحمد شاكر ـ رحمه الله بقوله: «جاء في دائرة المعارف الإسلامية عن كلمة أمة إنّها دخلت لغة العرب في زمن متقدم بعض الشيء ثم قال ـ أي مؤلف المادة ـ ومهما يكن من شيء فإنّ محمداً أخذ هذه الكلمة واستعملها وصارت منذ ذلك الحين لفظاً إسلامياً أصيلاً»، وأبان الشيخ شاكراً أنها دعوة عريضة دأب عليها المستشرقون كلما ألفوا كلمة عربية تقابلها كلمة من أخرى بمعناها وتوافقها في حرفين أو أكثر ولو بتقارب مخارج الحروف أو الشيء قليل أو كثير من التصحيف، ادّعوا أنها دخلية على العربية وأن العربية إنما استعارتها من العبريّة

---

(8) هامش رقم 3، ص477، من كتاب تهذيب الألفاظ، لابن السّكّيب وحذف اسم ليلى القضاعّية، أطلق عليها حين قال لزوجها إلياس بن مضر «ما زلت أخندق في أثركم» أي أهرول، فقال لها: خِنْدِق، فصار لها اسما. انظر في هذا كتاب العين، ص270.

(9) قال صاحب العين في مادة عبد: «... ولم اسمعهم يشتقّون منه فعلاً ولو اشتق لقيل: عَبُدَ، أي صار عبداً ولكنه أميت منه الفعل» ص592.

(10) المصدر السابق والصفحة ذاتها، وانظر مفردات الراغب الاصفهاني، غ. نديم مرعشلي (دار الكتاب العربي 1392/ 1972 ص330 ـ 331.

(11) عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، للسمين الحلبي، غ. عبد السلام التونجي (طبعة جمعية الدعوة الإسلامية) جـ1، ص631.

أو الآرامية، ثم فنّد تلك الشبهة[12]، وتتمة لما هدف إليه أقول، إن كلمة أمة وجموعها كانت متداولة منذ العصر الجاهلي ولو قد جمعت شواهدها لكان منها مجلّداً أو أكثر، يكفي لتقرير هذه الحقيقة بضعة منها ـ قال أوس بن حجر (كامل)

أبنى لبيني لست معترفاً ليكون ألأَمَ منكمُ أحدُ
أبني لبينى إنّ أمّكمُ أمةٌ وإنّ أباكمُ عبدُ[13]

ـ وقال طرفة بن العبد، (طويل)

فظلّ الإماء يمتللك حُوَارَها ويُسعى علينا السّديف المرهد[14]

يقول: إنه نحر ناقة سمينة كانت لقحة شوق الإماء جنيتها ووزعن عليهم أطيب لحمها وهو لحم سنامها.

ـ وقال الحارث بن حلّزة اليشكري: (خفيف)

ثم مللنا على تميم فأحرمنا وفينا نبات مرّ إماءُ[15]

يقول: إنهم كفّوا عن القتال بدخولهم في الأشتهر الحرم وكانوا قد اتخذوا بنات مرّ سبايا قبل ذلك.

ـ وقال القتال الكلابي: (بسيط)

---

(12) كتاب جمهرة مقالات أحمد محمد شاكر، جمع وإعداد وعناية عبد الرحمن بن عبد العزيز القعل، ط1، جـ1 (دار الرياض بالقارهة 1426هـ/ 2005م) ص757 هذا وقد أحال إلى موضع المادة في دائرة المعارف، وهو: جـ2، ص632.

(13) انظر لسان العرب، لابن منظور، مادة (ع ب د).

(14) من معلقته، ومطلعها:

لخولة اطلال ببرقة ثهمد تلوح كباقي الوشم في ظاهر اليد

انظر شرح القصائد السّبع الطوال الجاهليات، لأبي بكر محمد بن القاسم الأنباري، غ. عبد السلام هارون (سلسلة ذهائر العرب رقم 35) ط2 (دار المعارف بمصر 1969) ص222.

(15) شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات للأنباري، ص472.

أمّا الإماء فلا يدعونني ولدا إذا ترامى بنو الأموات بالعار

يا قاتل الله صبيانا تجيُ بهم أم الهنيبر من زَنْدٍ لها وار

قال التبريزي: «يقول إنه ليس بهجين ولدته أمة، يقول أنا ابن عربيتن، فإذا تتساب أولاد الإماء بأمهاتهم لم يذكروني لأنه لم تلدني أمة»[16].

وقد ذكرناً آنفاً أنها جمعت على آمٍ، وشاهده قول السليك: (بسيط).

يا صاحبي الالاحيّ بالوادي إلاّ عبيد وآمٍ بين أذواد[17]

وينبغي لي أنه أنوّه، بما كان للإسلام من دور في القضاء على الرّق، فقد جاء في القرن السابع الميلادي والرق قوام حياة العالم الاجتماعية والاقتصادية، وهو متفش بين العرب فبادر قبل أن تقوم على دولة بالدعوة إلى تحرير الرقيق

قال تعالى: ﴿فَلَا ٱقْتَحَمَ ٱلْعَقَبَةَ ۝١١ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا ٱلْعَقَبَةُ ۝١٢ فَكُّ رَقَبَةٍ﴾[18]

وحين قامت دولته كان أعداؤه إذا أسروا بعض المسلمين استرقوهم فاقتضى مبدأ المعاملة بالمثل أن يسترق المسلمون من يأسرونه من أعدائهم مع فارق كبير جداً في أسلوب التعامل وليس من المبالغة في شيء القول بإنه «لم تفعل شريعة ولا نظام ولا قانون ما فعله الإسلام في ردّ الاعتبار الإنساني والاجتماعي إلى الرقيق»[19].

حرص على انتزاع فكرة الاستعلاء والتجبر من نفوس مالكي الرقيق من أتباعه وحضّهم على مجالستهم ومؤاكلتهم وإيمانتهم إذا كلفوا ما لا طاقة لهم به ومراعاة شعورهم والإنه القول لهم وحط عن الرقيق نصف العقوبة المقررة على

---

(16) كتاب التهذيب لابن السكيت، ص477.

(17) لسان العرب، لابن منظور، مادة (أماً) وكان ينبغي أن توضع في مادة (أ م و).

(18) سورة البلد، الآيات: 11 ـ 13.

(19) مادة «الرق» في الموسوعة العربية العالمية ط2، ج11 دار الرياض ص257 ـ 292 1419هـ/ 1999م.

الأحرار، قال تعالى: ﴿فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَٰحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ﴾[20].

ويتخلص منهج الإسلام في علاجه لقضية الرقيق في خطوات ثلاث:

أولاها، حصر مصادر الرّق في أضيق نطاق مقصرة على أسر الأعداء الكافرين المحاربين وسبهم؛ معاملة لهم بالمثل.

ثانيتها: فرض أنماط من العلاقات الإنسانية المهذبة وإعطاؤهم حقوقاً لم تكن لهم من قبل أساسها المساواة في الإنسانية وأنه لا فضل لأحد على آخر إلا بالتقوى قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾[21].

الثالثة: فتح أبواب تحرير الرقيق على مصاريعها بالعتق في الكفّارات أو على سبيل القربة «ولعل من أروع ما وصل إليه حال الرقيق في الإسلام ما ذكر من أن الخليفة عمر بن الخطاب كان يتبادل ركوب الناقة بالتساوي بينه وبين عبده أثناء سفره من المدينة إلى بيت المقدس ليعقد مع صاحبها معاهدة الصلح، فلما وصل كان العبد هو الرّاكب، وأمير المؤمنين هو الماشي، فخنشي أبو عبيدة ـ قائد الجيش في الشام ـ أن يحتقر المستقبلون أمير المؤمنين عمر، فكشف له عمّا في نفسه ممّا يأيف منه أهل البلاد، ورغب إبيه أن ينزل العبد ليجرّ الناقة وهو راكبٌ عليها، فأبى الخليفة هذا، وقال: «ليت غيرك قالها يا أبا عبيدة نحن قوم أغرنا الله بالإسلام، ومهما ابتغينا العزّة في غيره أذلنا الله.

وعمر بن الخطاب هو الذي قال لعامله على مصر، عمر بن العاص: متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتم أحرارّ؟!»[22]

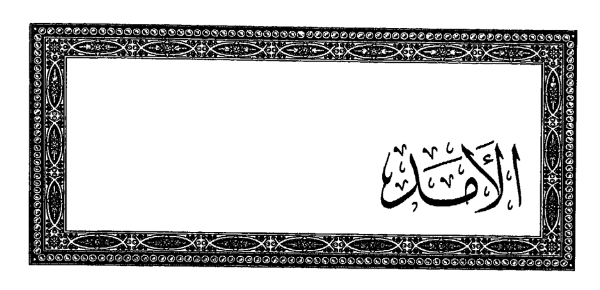
---

(20) سورة النساء، الآية: 25.

(21) سورة الحجرات، الآية 13.

(22) مادة «الرق» في الموسوعة العربية العالمية، ص260. وانظر أيضاً مادة «ملك اليمين» من المرجع نفسه، جـ24، من ص118 ـ 120.

هذا ومعتمد هذه الفقرة الموسوعة المذكورة، فما ليس ليس بالنص هو بالتصرّف.



د. محمد إمحمد بن طاهر
جامعة السابع من اكتوبر

المادة تدل على الشيء وأصله وما يمده، وهي الأصل في الاشتقاق، دخلت الهاء على اللفظ للمبالغة، ويعنى بها: الأصوات التي تتكرر في كل الأبنية،وهي كذلك: كل شيء يكون أصلاً ومدداً لغيره، ولفظها كبقية الألفاظ اللغوية، التي هي في حقيقة أمرها كالكائنات الحية، منها ما يتاح لها إمكانات التطور والخلود، ومنها ما يعتوره الإهمال، وتطاله أيادي النسيان، ومنها ما هو بين بين، واللغظ الذي معنا من الألفاظ التي تعاقبت وتصاقبت معانيها، تدوولت دلالاتها بين حقيقة ومجاز.

والمدد الزيادة، يقال: مده إذا زاده، وهو الأصل من غير حاجة إلى الهمزة؛ لأنه متعد، والدليل على ذلك ضم العين في المضارع على قياس المضاعف المتعدي، وقد يقال: أمده بهمزة التعدية على تقدير جعله ذا مدد، وغلب استعمال مد في الزيادة في ذات المفعول نحو: مد له في عمره، ومد الأرض، وغلب استعمال أمد المهموز في الزيادة للمفعول من أشياء يحتاجها، نحو: أمدكم بمال وفير.

وفي الاستعمال العربي الفصيح، وجد أن مد استعمل في موضع أمد؛ ولذلك لا فرق بينهما، والفصل راجع إلى الاستعمال، التي يتفرع فيه معنى الفعل الوضعي إلى معان جزئية له، أو مقيدة، أو مجازية، تختص فيها هذه الاستعمالات ببعض تلك المعاني، جرياً وراء التنصيص في الكلام، ودفع اللبس ما أمكن ذلك.

وهناك تقارب بين دلالة لفظ (الأمد) ولفظ (الأبد)، أرى أنه ناتج عن تقارب أصوات اللفظين، غير أن الأبد: مدة من الزمن ليس لها حد محدود ولا تتقيد، والأمد: مدة من الزمن لها حد مجهول إذا أطلق، وقد ينحصر، نحو أن يقال: أمد كذا.

وكما هو الفرق بين الأمد والأبد، فإن الفرق بين الزمان والأمد كائن، غير أن الأمد يقال باعتبار الغاية، والزمان عام في المبدأ والغاية.

وبتتبع اللفظ في مظانه، وجد أن دلالاته تعددت، وتنوعت، وتراوحت بين الحقيقة والمجاز، وفي هذه المقاربة حاولت استمداد معاني (مد، وأمد) من معلومات لها سابق وجود؛ لتكون عوناً لمن أراد الاستمداد، وقد جاء المدد والغواث على النحو الآتي.

* المادة: الزيادة المتصلة. يقال: مددت الشيء فامتد.

المد: البسط، قال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى مَدَّ ٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِىَ وَأَنْهَٰرًا﴾[1].

* مد الله في عمره، ومده في غيه، أي زاده فيه، وأمهله وطول له.

* مد: أرخى الأمر. قال تعالى: ﴿قُلْ مَن كَانَ فِى ٱلضَّلَٰلَةِ فَلْيَمْدُدْ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ مَدًّا﴾[2] وهو مجاز في الإطالة.

* المد: السيل. يقال مد النهر، ومد نهر آخر. قال العجاج:

سيل أتى مده أتى غب سماء فهو رقراقي

---

(1) سورة الرعد، الآية: 3.

(2) سورة مريم، الآية 75.

* مد النهار: ارتفاعه، ويقال: هناك قطعة أرض قدر مد البصر، أي مدى البصر، ورجل مديد القامة، أي طويل القامة.

* المد: السعة والتعدد، والمبالغة في الزيادة. يقال: طراف ممدد، أي ممدود الأطناب، والطراف: البيت من أدم، شدد للمبالغة. قال تعالى: ﴿قُل لَّوۡ كَانَ ٱلۡبَحۡرُ مِدَادٗا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّي لَنَفِدَ ٱلۡبَحۡرُ قَبۡلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّي ...﴾[3]

* التمدد: التمطي. يقال تمدد الرجل إذا تمطى.

* المد بالضم: مكيال، وهو رطل وثلث عند أهل الحجاز، ورطلان عند أهل العراق، والصاع: أربعة أمداد.

* المدة بالفتح: المرة الواحدة من قولك مددت الشيء والمدة بالكسر: ما يجتمع في الجرح من القيح.

* المد: بمعنى الإعطاء. تقول: أمددت الرجل، إذا أعطيته مدة بقلم، وأمددت الجيش بمدد.

* والاستمداد طلب المدد. قال أبو زيد:[4] مددنا القوم، أي صرنا مدداً لهم، وأمددناهم بغيرنا.

* أمد العرفج، إذا جرى الماء في عوده.

* أمد: أعطى. قال تعالى: ﴿وَأَمۡدَدۡنَٰهُم بِفَٰكِهَةٖ وَلَحۡمٖ مِّمَّا يَشۡتَهُونَ﴾[5] وأمد غالباً ما يستعمل في الخير، على عكس مد الذي يستعمل في الشر، وقد يقع

---

(3) سورة الكهف، الآية: 109.

(4) أبو زيد.

أبو زيد (الصحابي) واسمه: سعد بن عبيد، وهو من الصحابة البدريين، وهو ممن جمع القرآن الكريم. (تفسير القرطبي).

أبو زيد (تابعي، فقيه ولغوي، ومحدث) واسمه عبد الرحمن بن أبي الغمر، وهو من شيوخ البخاري من رجال القرن الثالث الهجري. (تفسير ابن أبي حاتم. 1/ 496).

أبو زيد (صاحب النوادر) واسمه: عمرو بن أخطب الأنصاري. (ترجمة ابن سعد. 7/ 16 ـ 17.

(5) سورة الطور، الآية: 22.

العكس، إلا أنه على حد قول الله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُوعُونَ ۝٢٣ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾[6].

* أمد: المدة من الزمان. قال تعالى: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَٰهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ ٱلْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوٓاْ أَمَدًا﴾[7].

* الأمد: المكان. قال تعالى: ﴿وَمَا عَمِلَتْ مِن سُوٓءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُۥٓ أَمَدًۢا بَعِيدًا﴾[8].

* الأمد: بلوغ الغاية. قال النابغة:

إلا تـمـتـلـك أو مـن أنـت سـابـقـه ... سبق الجواد إذا استولى على الأمد

* مدوت الإبل وأمددتها بمعنى، وهو أن تنثر لها على الماء شيئاً من الدقيق ونحوه فتسقيها، والاسم المديد.

* ماء إمدان: شديد الملوحة، وهو إفعلان بكسر الهمزة. قال زيد الخيل[9].

فأصبحن قد أقهين عني كما أبت ... حـيـاض الإمـدان الـضـبـاء الـقـوامـح

* المد: ارتفاع النهار والظل، وقد مد وامتد، ويقال: جئتك مد النهار، وفي مد النهار، وكذلك في مد الضحى، يضعون المصدر في كل ذلك موضع الظرف. قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ وَلَوْ شَآءَ لَجَعَلَهُۥ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا ٱلشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا﴾[10].

* المد: البسط. قال للحياني[11]: مد الله الأرض مداً، بسطها وسواها،

---

(6) سورة الانشقاق، الآيتان: 23 ـ 24.

(7) سورة الكهف، الآية: 12.

(8) سورة آل عمران، الآية: 30.

(9) زيد الخيل الطائي. صحابي وفارس. قال عنه الرسول ﷺ: لم يوصف إلي شخص إلا ووجدته على أقل مما وصف به إلا زيد الخيل. سماه الرسول: زيد الخير.

(10) سورة الفرقان، الآية: 45.

(11) اللحياني: بكسر اللام وسكون الحاء وفتح الياء، نسبة إلى لحيان بن هذيل. وهو: عمرو بن عبد الله بن حبيب بن يسار بن ناجية بن الحارث بن كثير بن طابخة بن لحيان بن هذيل. كان شريفاً. =

والمد: طموح البصر إلى الشيء، يقال: مد بصره إلى الشيء إذا طمح إليه. وفي البصائر والأفعال: مددت عيني إلى كذا، نظرته راغباً فيه. قال تعالى: ﴿وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِۦٓ أَزْوَٰجًا مِّنْهُمْ زَهْرَةَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾[12].

* المد: الجذب، ومددت الشيء مدا: جذبته. قال ابن القطاع[13]: المد: المطل، مده يمده مدا، ومد به فامتد، ومدده فتمدد، وتمددناه بيننا: مددناه.
* المد: الغضب. يقال: أمد أمداً إذا غضب.
* المد: الدعوة. قال تعالى: ﴿وَإِخْوَٰنُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ فِى ٱلْغَىِّ ثُمَّ لَا يُقْصِرُونَ﴾[14].
* الأمد: الغاية وجمعه آماد. يقال: استولى على الأمد؛ أي غلب.
* الأمد: الأمل البعيد. قال تعالى: ﴿فَطَالَ عَلَيْهِمُ ٱلْأَمَدُ﴾[15].
* المديد: البحر الثاني من العروض، سمي بذلك؛ لامتداد أسبابه وأوتاده، وقال أبو اسحق[16]: سمي المديد مديداً؛ لأنه امتد سبباه، فصار سبب في أوله وسبب بعد الوتد، ووزنه (فاعلاتن فاعلن) ثلاث مرات.

= (الأنساب للسمعاني 5/ 131).
اللحياني: أحمد بن عبد الله اللحياني العكاوي. اللغوي. (تهذيب الكمال 19/ 321).
اللحياني: العربي بن إدريس العلمي اللحياني المؤرخ. (معجم المؤلفين. 6/ 276).

(12) سورة طه، الآية: 131.

(13) ابن القطاع: علي بن جعفر بن علي السعدي. يعرف بابن القطاع الصقلي، كان مقيماً بالقاهرة. ولد عام 433هـ، وتوفي عام 514هـ. كان عالماً باللغة. (معجم الأدباء لياقوت الحموي. 2/ 35).

(14) سورة الأعراف، الآية: 202.

(15) سورة الحديد، الآية: 16.

(16) أبو إسحق.
أبو إسحق عمرو بن عبد الله الهمداني التابعي الثقة (لمحدث). (تاريخ الإسلام للذهبي 2/ 439).
أبو إسحق إبراهيم بن أبي الحسن (المقرئ). ت 710هـ (العبر في خبر من غبر 1/ 271).
أبو إسحق إبراهيم بن سعيد (الواعظ) (جمية القصر 1/ 206).
أبو إسحق إبراهيم بن أحمد بن ناصر بن خليفة بن فرج الدمشقي (المحدث) ولد: 777هـ، وتوفي 870هـ (نظم العقبان في أعيان الأعيان 1/ 1).

* المداد: بالكسر: كل ما يمد به الشيء؛ أي يزاد فيه لمدة والانتفاع به، كحبر الدواة، وسليط السراج، ثم خص المداد في عرف اللغة بالحبر. قال الأخطل:

رأوا بارقات بالأكف كأنها   مصابيح سرج أوقدت بمداد

* المداد المثال. يقال: جاء هذا على مداد واحد، أي على مثال واحد.
* المداد الطريقة: يقال: بنوا بيوتهم على مداد واحد، أي على طريقة واحدة.
* مداد بمعنى: كثير، ومنه: (سبحان الله مداد كلماته)، ومداد السماوات ومددها، أي قدر ما يوازيها.
* المدة بالضم: الغاية من الزمان والمكان، يقال لهذه الأمة مدة؛ أي غاية في بقائها.
* المدة: البرهة من الدهر.
* الإمداد: تأخير الأجل، وقد أمد له فيه: أنسأه، وكذلك أن تنصر الأجناد بجماعة غيرك، وكذلك الإعطاء والإغاثة. يقال: مده مداداً وأمده: أعطاه.
* أمد بمعنى: أوسع وأثم.
* المدد: أن تنصر الأجناد بنفسك.
* الأمداد بمعنى: العون والنصرة.
* المد بمعنى التطويل في الشيء.
* يستعمل المدد مجازاً في الإعانة على الشيء، فعن علي ـ كرم الله وجهه ـ أنه قال: قائل كلمة الزور والذي يمده بحبلها في الإثم سواء، مثل قائلها بالماتح الذي يملأ الدلو في أسفل البئر، وحاكيها بالماتح الذي يجذب الحبل على رأس البئر؛ ولهذا يقال: الراوية أحد الكاذبين.

ختاماً، ومن خلال استقراء دلالات الأبنية المختلفة لمادة (م،د،د)كان هذا النتاج، الذي فيه عرفت بمقاصد العرب في كلامهم وأدب لغتهم، وفي جملة ما بينت، استأنست بالقرآن الكريم وتفسير آياته، مستمداً العون والغوث.

روافد البحث

1 ـ القرآن الكريم (تفسير ابن جرير الطبري) **البحر المحيط التحرير والتنوير.**

2 ـ معاجم اللغة العربية وكتبها: (صحاح الجوهري) **تاج العروس.**

3 ـ كتب اللغة: **سر صناعة الإعراب الممتع في التصريف.**

4 ـ كتب التاريخ والأنساب، **تاريخ الإسلام للذهبي، العبر في أخبار من غبر، دمية القصر، نظم العقيان في أعيان الأعيان** ترجمة تاريخ ابن سعد.

5 ـ المكتبة الشاملة (الإصدار الثاني).

6 ـ بعض مواقع الشبكة الإلكترونية مثل (اليعسوب) و(الوراق).

﴿ إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ ﴾

تنعى كلية الدعوة الإسلامية فقيدها الراحل الأستاذ **الدكتور عبد السلام محمد الشريف** العالم الذي اختطفته يد المنون وهو في أعز مراحل عطائه وقمة نشاطه.

والكلية إذ تتقدم بأحر التعازي لذويه وأصدقائه وأبنائه الطلاب فهي تعلم يقيناً أنها لن تستطيع أن تختزل حياته في عبارات مقتضبة مهما كانت جزالة ألفاظها وسعة معانيها ودقة تصويرها، بل لا يمكن لها أن تحصي مناقبه، أو تأتي على ذكر جهوده العلمية، فهو مفكر إسلامي ظهرت مواهبه في منهجية رائدة في البحث العلمي تأليفاً وتحقيقاً، فقد بلغت مصنفاته أحد عشر كتاباً، وتركز اهتمامه واتجهت عنايته إلى إحياء جانب من تراث العالم الجليل الحطاب وإلى إعداد كتاب في السياسة الشرعية وآخر في علم المقاصد، فسد بذلك نقصاً كبيراً في هاتين المادتين. إلى جانب مشاركاته المتعددة في الملتقيات الفكرية والندوات العلمية التي تشهد له بباع طويل في إثرائها بالحوار البناء والنقد النزيه القائم على احترام الآخر في داخل البلاد وخارجها. كما كانت جهود تذكر فتشكر في الإشراف على الرسائل الجامعية، وبما كان يبديه من ملاحظات علمية دقيقة وتعديلات جوهرية في بناء هيكلية البحث العلمي. وإن فراقه قد ترك فراغاً كبيراً لا يُسد وبخاصة في تدريس مادة علم المقاصد الذي لمع فيه نجمه وتفتقت فيه قابلياته الذهنية ومداركه العقلية، واستغناء الطلاب بتوجيهاته تدريساً وإشرافاً. وكفى به شرفاً توجيه العديد من الطلاب في المراحل العليا من التعليم الجامعي التسجيل في هذا الفن من العلوم.

ونحن إذ ننعى فقيدنا رحمه الله فإن عزاءنا فيه وما يخفف وقع مصابه على نفوسنا هو ما تركه من مؤلفات علمية سوف تكون له استمراراً لحياته بيننا وزاداً معرفياً لشبابنا ولمن سيأتي من الأجيال القادمة.

رحم الله الفقيد رحمة واسعة وأسكنه فسيح جناته وإنا لله وإنا إليه راجعون

كلية الدعوة الإسلامية

انتقل إلى رحمة الله تعالى الأُستاذان الجليلان **الأُستاذ الدكتور السائح علي حسين** رئيس قسم الدراسات القرآنية، **والأستاذ الدكتور عبد السلام العالم الشريف** عضو هيئة التدريس بكلية الدعوة الإسلامية، وكلية القانون. وإذ تنعى مجلة كلية الدعوة الإسلامية هذين الأستاذين المحترمين، فإنها تسأل الله تعالى أن يتغمدهما بواسع مغفرته، وكريم رضوانه وعفوه.

والدكتور السائح علي حسين، من علماء ليبيا ومؤلفيها ومن الشخصيات العلمية والمعرفية البارزة، ومن رجالات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، وكلية الدعوة الإسلامية الذين كانت لهم الإسهامات في تسيير الإدارة، وتولّي المسؤوليات، والمشاركات في الندوات والمؤتمرات في داخل ليبيا وخارجها، وكتابة التآليف المفيدة التي تولّت الجمعية والكلية إصدارها ونشرها، زيادة على إسهاماته ـ عبر السنوات الطويلة ـ في عضوية اللجنة العلمية بالكلية، واللجنة العلمية بالجمعية، واللجان الأخرى المختلفة.

ولد الأستاذ الدكتور السائح علي حسين في مدينة مسلاتة سنة 1936، ودرس علومه الأولية في بلاده وفي مدينة طرابلس الغرب، ثم التحق بالأزهر الشريف في مصر سنة 1954 فأكمل تعليمه الابتدائي والثانوي والجامعي، إذ تخرج بكلية اللغة العربية سنة 1964. وبعد اشتغاله في الوظائف التدريبية والإدارية، تحصل في سنة 1998 على درجة الدكتوراة من جامعة القرآن الكريم بالخرطوم بدرجة جيد جداً، وكان موضوع رسالته «جهود العلماء الليبيين في علم الكلام».

ومن المعروف من حياة الفقيد أنّه مارس التدريس في المستويات

المختلفة والمتنوعة في التعليم العام، والتعليم الجامعي، والتعليم العالي، وأشرف على رسائل جامعية كثيرة على مستوى الماجستير والدكتوراه، وناقش رسائل أخرى في هذين المستويين؛ كما بلغ في سلم الوظائف الإدارية إلى درجة وكيل أمانة التعليم.

وقد تميّز الفقيد بين عارفيه وزملائه خلال رحلة حياته التعليمية والوظيفية بسعة علمه، «إذ كان لا يقرُّ مبدأ التخصُّص داخل نطاق العلوم الشرعية واللغوية، ويظهر ذلك من خلال التأمل في الكتب التي قام بتحقيقها أو تأليفها».

وقد اتسم الفقيد بالجديّة في البحث والدراسة والمحاجة، والرغبة الدائمة في الاستزادة من روافد المعرفة، وبخاصّة في متابعته شبكة المعلومات الدولية، كما تميّز بالسماحة والاعتداد بالرأي، وعذوبة النكتة وحسن البادرة والطرفة، ولطف المعشر، والحرص الدائم على إنجاح كلية الدعوة الإسلامية، والرقي ببرامجها ومناهجها، والبحث على الطرائق الناجعة للنهوض بمستوى طلابها في الكلية الأُم وسائر فروعها، ومن المفيد والإيجابي في حياة الفقيد الحافلة بالنشاط والعطاء أنَّ العلم كان مقدَّماً عنده على ما سواه؛ فاهتم بالتأليف والتصنيف والتحقيق. وصدرت له في هذا الشأن مؤلفات ومحقَّقات كثيرة نذكر منها:

أولاً: كتبه المؤلفة:

1 ـ سبيل الهدى «دراسة تاريخية، وتبويب موضوعي لآيات من القرآن الكريم».

2 ـ الأَصل في الأشياء الإباحة، ولكن المتعة حرام.

3 ـ لمحات من التصوف وتاريخه.

4 ـ منجد الدعاة في الفقه الإسلامي المقارن «الأحوال الشخصية».

5 ـ مدخل الدراسات القرآنية.

6 ـ الرقُّ والعنصرية بين الإسلام وحضارة الإنسان.

7 ـ نظرات في منهج الدعوة الإسلامية.

8 ـ الفقه الإسلامي (الاقتصاد والمعاملات المالية).

ثانياً ـ كتب محقَّقه:

1 ـ التحفة في علم المواريث، تأليف محمد بن خليل بن غليون.

2 ـ كفاية المتحفظ في اللغة تأليف إبراهيم بن الأجدابي.

3 ـ التحفّة المكيّة والنفحة المسكية للسيوطي.

4 ـ إرشاد المريدين لفهم معاني المرشد المعين لعلي بن عبد الصادق الطرابلسي.

وللأستاذ الدكتور السائح علي حسين غير ذلك رسائل وآثار علمية أخرى غير مطبوعة.

رحم الله الفقيد العالم رحمة واسعة،
وألم أهله وذويه وأصدقاءه جميل الصبر والسلوان.

أسس التقويم لأبحاث المجلة

تمر الأبحاث والمقالات الواردة إلى المجلة بمرحلة التقويم والنقد، وفيها تحال الأعمال المقدّمة إليها إلى مقوِّم متخصِّص في الموضوع المراد نقده؛ على أن يكتب رأيه صريحاً في إحدى الصور التالية:

1 ـ موافقة للنشر بدون ملاحظات.

2 ـ موافقة مع ملاحظات يرى تعديل البحث على أساسها.

3 ـ رفض للبحث مع ملاحظات تفسيرية.

يعود البحث إلى صاحبه في الحالتين الأخيرتين لتعديل بحثه وفقاً لما يراه سديداً من ملاحظات المقوِّم، وله رفض الملاحظات بردّ علمي آخر يدحض فيه ردود ذلك المقوِّم ويوضح مَوَاطن الزّلل في نقده.

يحال البحث في حالة اختلاف الباحث والمقوّم وإصرار كل منهما على رأيه إلى حكم من درجة علمية أعلى تكون له مهمة ترشيح البحث للنشر أو عدمه، على أن يكون لهيئة التحرير رأيها في تقويم البحث بحسب المعايير التي وضعتها لقبول المواد المنشورة(*).

مع ملاحظة أن المقوِّم لا يعرف اسم الكاتب ولا العكس حتى يكون النقد موضوعياً في جميع الأحوال، وإننا لنأمل ـ مع ذلك ـ أن يلتزم المقوِّمون النزاهة ولين القول في نقد الأعمال المقدّمة لهم، كما نرجو من الكتَّاب أن يعتبروا ما يجدونه من ملاحظات على أبحاثهم سبيلاً من سُبل إثراء البحث ودليلاً على أهميته.

(*) انظر الصفحة الأولى من الغلاف الأخير في كل أعداد المجلة.



BULLETIN
OF THE FACULTY
OF
The Islamic Call

Twenty four Year

Correspondence To:

Socialist People's Libyan Arab Jamahiriya - Tripoli

FACULTY OF THE ISLAMIC CALL

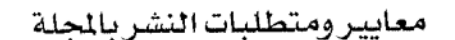
P.O. Box: 71771 - Tel: 4801473 - Fax: 4800167

E-mail:

Islamec_faculity@hotmail.com

Islamic_faculity@yahoo.com

2 Libyan Dinar or equivalent



معايير ومتطلبات النشر بالمجلة

- تنشر المجلة البحوث والمقالات ذات المضامين الإسلامية والعربية، أو تلك التي تتناول حاضر العالم الإسلامي ومستقبله بالدراسة المتنوعة في مختلف الميادين.
- تنشد المجلة الأصالة والعمق في الدراسات المقدمة لها وتذكّر الكتاب الأفاضل بما تعارف عليه أسلافنا من أقسام التأليف «السبعة التي لا يؤلف عاقل عالم إلا في أحدها وهي:
  - أما شيء لم يسبق إليه فيخترعه.
  - أو شيء ناقص يتمه.
  - أو شيء مستغلق يشرحه.
  - أو شيء طويل يختصره دون أن يخل بشيء من معانيه.
  - أو شيء متفرق يجمعه.
  - أو شيء مختلط يرتبه.
  - أو شيء أخطأ فيه مؤلفه يصلحه».
- تؤكد المجلة على أهمية استعمال المصادر والمراجع وتعطي أهمية خاصة للمصادر المخطوطة والنادرة والأولية.
- يمكن تقديم الانتاج بلغة أجنبية على أن يقدم الكاتب ملخصاً له بالعربية.
- تكبر المجلة الجهود المبذولة في الانتاج العلمي، وتقوّمه على أساسها.
- تقبل المجلة البحوث والمقالات المترجمة إذا كانت الترجمة دقيقة وأمينة ومصحوبة بصورة من النص الأجنبي.
- لا تقبل البحوث المنشورة في أي صورة من صور النشر.
- تدفع للكاتب مكافأة عن انتاجه حال اعتماده نهائياً للنشر من قبل لجنة التقويم والتصحيح.
- تدعو المجلة كل الكتّاب والباحثين داخل الجماهيرية وخارجها إلى المشاركة بجهودهم العلمية التي ستكون محل تقدير واعتزاز.

«هيئة التحرير»



مجلة إسلامية . ثقافية . جامعة . محكمة تصدر سنويًا

1375 من وفاة الرسول ﷺ الموافق لعام 2007 مسيحي

Bulletin Of The Faculty Of

THE ISLAMIC CALL

Twenty Four Year